



كتاب أصول الفقه

صفحة	مقدمة تاريخية
٤٧	٢
٥٠	١٤
٥٢	١٤
٥٤	١٦
٥٦	١٩
٥٧	٢١
٥٧	٢١
٥٨	٢٢
٥٨	٢٣
٦٢	٢٧
٦٣	٢٩
٦٤	٣٠
٦٥	٣٢
٦٦	٣٣
٦٧	٣٤
٦٧	٣٥
٦٨	٣٥
٦٩	٣٥
	٤٤



صحيفة	صحيفة
١٠٤ المحكوم عليه وهو المكلف	٧١ الشرط
١٠٤ تكليف المدوم	٧٢ لا يقع المسبب دون الشرط
١٠٥ فهم المكلف الخطاب	٧٤ ليس للشارع قصد في تحصيل الشروط
١٠٩ أحكام الانسان باعتبار أدوار الاربعة	من جهة كونها داخلة تحت خطاب
١٠٩ الدور الاول الجنين	الوضع
١١٠ الدور الثاني الطفل غير المميز	٧٥ أنواع الشروط الجمالية
١١٠ الدور الثالث الطفل المميز	٧٦ المانع
١١٣ الدور الرابع الانسان البالغ	٧٦ أقسام المانع عند الحنفية
١١٣ عوارض الاهلية	٧٧ ليس للشارع قصد في رفع الموانع من
١١٣ الجنون	جهة كونها داخلة تحت خطاب الوضع
١١٤ ألقته	٧٧ قصد المكلف فعل المانع لا سقوط حكم
١١٤ النسيان	السبب منه
١١٤ النوم	٧٨ الرخصة والعزيمة
١١٥ الاغماء	٧٩ حكم الرخصة
١١٥ المرض	٨٢ المكلف في الرخصة فقيه نفسه
١١٥ الحيض والنفاس	٨٣ الترجيح بين العزيمة والرخصة
١١٦ الموت	٨٣ مرجحات الاخذ بالعزيمة
١١٧ السكر	٨٦ مرجحات الاخذ بالرخصة
١١٨ الهزل	٨٨ الصحة والبطالان
١٢٣ السفه	٩٠ المحكوم فيه وهو الفعل
١٢٥ السفر	٩٠ شروط الفعل الذي يكلف به
١٢٦ الخطأ	٩١ القدرة شرط التكليف
١٢٧ الاكراه	٩١ المستحيل لذاته
١٣٢ الكتاب الثاني في كيفية استثمار	٩١ المستحيل لا مر خارج
الاحكام من الالفاظ	٩٣ مالا يكون لسبق علم الله أن لا يكون
١٣٢ مائة ألف مرة	٩٣ الشاق من الاعمال
١٣٤ الاسامى الشرعية	٩٨ تقسيم القدرة الى ممكنة وميسرة
١٣٧ تقسيمات اللفظة	١٠١ مقتضى التكليف
١٣٧ لا يشتق اسم لذات والمعنى قائم بغيرها	١٠١ ليس من شروط التكليف حصول
١٣٩ الوصف حين قيام المعنى حقيقة وفيما	الشرط الشرعي

صفحة	صفحة
١٩٢ عموم المقتضى	عدا ذلك مجاز
١٩٤ عموم الفعل المتعدي بالاضافة الى مفعولاته	١٤٢ الدلالات
١٩٧ عموم الفعل المنقول	١٤٣ الدلالات غير اللفظية وهي بيان
١٩٧ حكاية الحال	الضرورة
١٩٩ نفي المساواة بين شيئين	١٤٤ دلالة اللفظ
٢٠١ خطاب الرسول هل يعم الامة	١٤٤ عبارة النص
٢٠١ خطاب فرد من الامة بحكم هل يعم	١٤٤ اشارة النص
٢٠٢ دخول العميد في الخطاب العام	١٤٦ اقتضاء النص
٢٠٢ خطاب الله لامة هل ينتظم الرسول	١٤٦ دلالة المنطوق
٢٠٢ دخول المخاطب في عموم متعلق خطابه	١٤٧ دلالة المفهوم
٢٠٣ العام في معرض المدح والذم	١٤٨ الاحتجاج بالمفهوم
٢٠٣ الجمع المضاف لجمع	١٥٣ درجات المفاهيم
٢٠٤ عموم العلة	١٥٤ تقسيم اللفظ بحسب الظهور
٢٠٤ عموم المفهوم	١٥٦ التأويل وما يقبل منه الشافعية
٢٠٦ عموم الجواب وخصوصه	١٦٢ تقسيم اللفظ بحسب الشفاء
٢٠٨ التخصيص	١٦٤ التشابه وقلته في الادلة
٢١٢ جواز التخصيص	١٦٥ تأويل التشابه
٢١٣ التخصيص المستقل	١٦٦ مسائل نفي الشافعية اجمالها
٢١٥ شروط الاستثناء	١٧٢ الترادف والاشتراك
٢١٧ تعقيب الجمل للاستثناء	١٧٢ وقوع أحد المترادفين مكان الآخر
٢١٩ حجية العام المخصص	١٧٣ أسباب الاشتراك
٢٢٠ التخصيص بالعرف	١٧٥ وقوع المشترك في لسان الشرع
٢٢٣ رجوع الضمير على بعض أفراد العام	١٧٦ عموم المشترك
٢٢٣ تخصيص الكتاب بالكتاب	١٧٧ العموم والخصوص
٢٢٥ تخصيص الكتاب بالسنة	١٧٧ العموم من عوارض الالفاظ
٢٢٦ التخصيص بالقياس	١٧٨ ما تضمنته صيغ العموم
٢٣٠ الخاص	١٨٥ الجمع المنكر
٢٣٠ المطلق والمقيد	١٨٦ العام دلالة قطعية
٢٣٠ حمل المطلق على المقيد	١٨٨ متى يجوز العمل بالعام
٢٣٢ الاسم	١٩١ شمول جمع المذكور للنساء وضماً

صفحة	صفحة
٢٦٩ ألقاظ ترد في روايات الصحيح	٢٣٣ حد الأمر
٢٧١ تاويل الصحيح للخبر	٢٣٣ حقيقة صيغة الأمر
٢٧٤ حذف بعض الخبر	٢٣٨ اقتضاء الأمر للتكرار
٢٧٤ افادة خبر الواحد العلم	٢٣٩ اقتضاء الأمر للقور
٢٧٥ مسوغ الرواية	٢٤٠ النهي
٢٧٦ المرسل	٢٤١ تأثير النهي في المنهي عنه
٢٨٠ تكذيب الاصل للفرع	٢٤٣ تأثير الأمر والنهي في أضداد المأمور بها
٢٨٠ انفراد الثقة بالزيادة	والمنهي عنه
٢٨١ خبر الواحد فيما تعم به البلوى	٢٤٥ الكتاب الثالث في أدلة الاحكام
٢٨٣ انفراد الراوى بما شاركه في	التفصيلية
الاحساس به خلق كثير	٢٤٥ الادلة الشرعية لا تنافي قضايها العمول
٢٨٤ أفعاله عليه السلام	٢٤٨ الادلة العقلية والعقلية
٢٨٦ تقر به عليه السلام	٢٤٩ أنواع الأدلة
٢٨٧ النظر الثاني في حجية السنة	٢٥٠ الكتاب
٢٨٨ التعبد بخبر الواحد	٢٥٢ الكتاب كلية الشريعة وعمدها
٢٩١ النظر الثالث في نسبة السنة الى الكتاب	٢٥٢ معرفة أسباب التنزيل لازمة
٢٩١ رتبة السنة متأخرة عن رتبة الكتاب	٢٥٥ الحكايات القرآنية
في الاعتبار	٢٥٦ تعريف القرآن للاحكام أكثره
٢٩٢ السنة راجعة في معناها الى الكتاب	كل لا جزئى
٢٩٥ مجال الاجتهاد	٢٥٧ السنة
٢٩٨ مجال القياس	٢٥٧ السند
٣٠١ النسخ	٣٦٠ شرائط الراوى
٣٠٣ النسخ قبل التمكن	٢٦٢ معرف العدالة
٣٠٩ لا ينسخ ما لا يقبل حسنه أو قبحه	٢٦٢ ما يزيل به ضعف الراوى
المنقوط	٢٦٣ التدليس
٣٠٩ لا ينسخ ما نص على تأييده	٢٦٥ الجرح والتعديل
٣١٠ لا يلزم أن يبدل الناسخ على بدل	٢٦٦ تعارض الجرح والتعديل
للمنسوخ	٢٦٧ البيان في الجرح والتعديل
٣١١ يجوز أن يكون البديل أخف ومساويا	٢٦٨ عدالة الصحيح
واقفا	٢٦٩ معرف الصحيح

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
٣٤٥	القياس	٣١٣	نسخ القطعي بالقطعي والظني بمثله وبالقطعي
٣٥٢	أركان القياس	٣١٣	نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة
٣٥٢	شروط حكم الاصل	٣١٥	نسخ نظم القرآن وحكمه أو أحدهما
٣٥٦	شروط الفرع	٣١٦	نسخ الاجماع
٣٥٨	العلة	٣١٨	النسخ بالقياس
٣٥٩	تقسيم العلة بحسب المقاصد	٣١٩	نسخ المنطوق دون الفحوى والعكس
٣٦٥	تقسيم العلة بحسب الافضاء الى المقصود	٣٢٠	اذا نسخ حكم الاصل لم يبق حكم الفرع
٣٦٨	اقتزان المفسدة بالمصلحة	٣٢٠	لا يثبت حكم الناسخ الا بعد تبليغه
٣٦٩	تقسيم العلة بحسب الاعتبار	٣٢١	نقص جزء أو شرط و زيادة جزء أو شرط
٣٧٣	المصالح والمرسلة	٣٢٤	معرف الناسخ والمنسوخ
٣٨١	تقسيم العلة عند الحنفية	٣٢٥	الاجماع
٣٨٣	شروط العلة	٣٢٥	ندرة المخالف
٣٩١	مسالك العلة	٣٢٥	لا ينعقد الاجماع بمجتهد واحد
٣٩١	الاجماع	٣٢٥	افتراق أهل العصر على رأيين هل يمنع احداث ثالث
٣٩١	النص	٣٢٧	الاجماع السكوتي
٣٩٢	السبر والتقسيم	٣٣٠	من يعتبر خلافه
٣٩٣	الدوران	٣٣١	اتفاق أهل المدينة ليس اجماعا
٣٩٤	قياس الشبه	٣٣٤	اتفاق الخلفاء الاربعة
٣٩٦	السبب والشرط في اضافة الحكم	٣٣٤	اتفاق أهل البيت
٤٠٠	تنقيح المناط	٣٣٥	لا يشترط في تحقق الاجماع صدوره من عدد التواتر
٤٠١	تقسيم القياس الى خفي وجلي	٣٣٥	لا يشترط انقراض العصر
٤٠١	الاستحسان	٣٣٦	لا يشترط انتفاء سبق الخلاف
٤٠٤	ترجيح الاقيسة المتعارضة	٣٣٧	مستند الاجماع
٤٠٨	حكم القياس	٣٣٩	امكان الاجماع
٤٠٩	القياس في الحدود	٣٤٢	حجية الاجماع
٤٠٩	التعمد بالقياس	٣٤٥	انكار حكم الاجماع
٤٢٤	الاباحة الاصلية		
٤٢٥	الاباحة الاصلية العقلية		
٤٢٦	الاباحة الاصلية الشرعية		
٤٢٨	الاستصحاب		

صفحة	صفحة
والتي خطته	٤٢٨ شرع من قبلنا
٤٥٥ نقض الاجتهاد	٤٢٩ مذهب الصبحاني
٤٥٦ وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد	٤٣١ التعارض والترجيح
٤٥٧ التقليد	٤٤١ الكتاب الرابع الاجتهاد والتقليد
٤٥٩ التقليد في الفروع	٤٤١ الاجتهاد
٤٥٩ اختبار المقق	٤٤٢ حكم الاجتهاد
٤٦٠ الفتوى تحريراً على مذهب امام	٤٤٢ شروط الاجتهاد
٤٦٠ تقليد المفضول مع وجود الفاضل	٤٤٥ اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم
٤٦١ التأكد من فتوى المجتهد	٤٤٨ اجتهاد الصحابة في حياته
	٤٤٩ أحكام الاجتهاد من حيث التصويب



كتاب

اصول الفقه

شاليف

محمد الحضري

وكيل مدرسة القضاء الشرعي

وأستاذ التاريخ الاسلامي بالجامعة المصرية

M.A. LIBRARY, A.M.U.



AR1517

(الطبعة الاولى)

(سنة ١٣٣٩ هجرية)

طبع بمطبعة الجايزة - بمصر

(الكاتبة بحارة الروم بعطفة التري)

(لاصحابها محمد أمين الخانجي وشركاه — وأحمد عارف)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١٥١٤

(١١٤)

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

— مقدمة تاريخية لأصول الفقه —

١٥١٤
١١٤

— ١ —

ان الشريعة الاسلامية التي بلغت اليها بواسطة خاتم الرسل سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم أساسها القرآن الكريم وقد بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم بسنته قولاً وفعلًا يعضد كل منهما الآخر فصار كل من الكتاب والسنة أصلاً في الدين تثبت به الأحكام الشرعية واليهما يرجع المجتهدون في الاستنباط . ولما ثبت عند أئمة المساهين أن الأحكام الشرعية التي قضى بها الشارع معللة بأوصاف ترجع الى مصالح الأمة تشرع عن الكتاب والسنة أصل ثالث هو القياس . فاذا علل الشارع حكماً بعلة أو استنبطت تلك العلة بالاجتهاد ألحقوا ما لم ينص عليه بما نص عليه متى وجدت فيه تلك العلة لأنهم اعتبروها مناط الحكم . ثم ثبت عندهم أن المجتهدين من الأمة معصومون من الخطأ اذا اتفقت كلمتهم على حكم مستفاد من كتاب أو سنة أو قياس فثبت لهم أصل رابع هو الاجماع فصارت أدلة الأحكام أربعة الكتاب والسنة والقياس والاجماع وهي ترجع عند التحقيق الى أصلين هما الكتاب والسنة .

نزل القرآن بلغة العرب وبينته السنة بلغة العرب وكان المفتون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على تمام العلم بتلك اللغة يعرفون معاني ألفاظها وما تقتضي به أساليبها وصحبتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفتهم بالأسباب التي من أجلها كانت الشرائع كسبتهم معرفة سر التشريع ذلك الى ما امتازوا به من صفاء الخاطر وحدة الذهن فلم يكونوا محتاجين الى شيء وراء ذلك في استنباط الأحكام من مصادرها كما لم يكونوا في حاجة الى تعرف قواعد للاعراب والاشتقاق وما شا كل ذلك من العلوم المحدثه . كانوا اذا نزلت بهم حادثة فأرادوا معرفة حكمها فزعوا الى كتاب الله . فان لم يجدوا فيه طلبتهم فزعوا الى السنة الصحيحة — فان لم يجدوا فيها حكما اجتهدوا وألحقوا الاشباه بالأشباه والأمثال بالأمثال مراعين المصالح التي ثبت عندهم أن الشريعة راعتها — بذلك أجاب معاذ بن جبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه الى اليمن وقال له بم تقضى قال بكتاب الله . قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال فان لم تجد قال أجتهد رأيي . فأقره الرسول على ترتيبه — وورد ذلك في عهد عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري حين ولاه القضاء قال . القضاء فريضة محكمة — أو سنة متبعة — ثم قال — الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة فأعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك واعمد الى أقربها الى الله وأشبهها بالحق . وعلى تلك الطريقة مضى التابعون باحسان .

انقضى ذلك الزمن وجاءت بعدهم أمة اختلطت بأمم أخرى دخيلة في العربية
فبعد أن كانت اللغة سليقة لهم صارت علما يتعلمونه فوضعوا القواعد ودونوا
فيها الكتب حتى يأمن الناس على لغتهم أن تضيع أو يؤثر فيها سيل العجمة
فيغير من شكلها . وإذا لم يكن في أمكانهم أن يصونوا الألسنة من اختيار
ماخف عليها بترك الاعراب وتحويل بعض الألفاظ عن شكلها والاقتصار
على ما سهل على الأسماع منها فلا أقل من أن يحفظوها من مثل ذلك في الكتابة
والدراسة . والذي أهمهم من ذلك هو المحافظة على كتاب الله وسنة رسوله
الذين هما أساس الدين وعمدة اللغة العربية .

كان للمستنبيين من أئمة الاجتهاد عمل آخر متم لعمل أهل اللغة ذلك أنهم
رأوا من اللازم أن يقرروا قوانين تتخذ أساساً لاستنباط الأحكام من
مصادرها مستمدين ذلك مما قرره أئمة اللغة الذين شافهوا العرب وفهموا
عنهم مناحيهم في التعبير ومما فهموه من روح الشريعة وقصدها في وضع
المكلفين تحت عبء التكليف .

وكان أول من تنبه الى ذلك (فيما نعلم) الامام محمد بن ادريس الشافعي
المطلي الذي توفي بمصر سنة ٢٠٤ فأملى في ذلك رسالته التي جعلت كمقدمة

لما أملاه في الفقه في كتابه الموسوم بالأتم — اقتتح ما أملاه بالبيان ما هو
ثم شعبه الى بيان القرآن وبيان السنة للقرآن والبيان بالاجتهاد وهو القياس .
ثم أوضح أن من القرآن عام ما يراد به العام وعام ما يدخله الخصوص وعام الظاهر وهو
يجمع العام والخاص وعام الظاهر ويراد به الخاص . ثم بين أن السنة مفروضة
الاتباع بأمر الكتاب . ثم تكلم عن النسخ والمنسوخ وعن علل الاحاديث
والاحتجاج بخبر الواحد والاجماع والقياس والاستحسان واختلاف العلماء .
كان هذا أول ما كتب (فيما نعلم) في القوانين التي يلتزم بها من أراد
الاستنباط وأول ما يوضع في أي علم يكون في الغالب قواعد غير منظمة ولا
مستوفاة اللهم الا ما قضت به الحاجة حين الوضع . ألا ترى ان أول وضع
لعلم النحو كان قاصراً على جمل قليلة أملاها على بن أبي طالب على أبي الاسود
الدؤلي ثم تناولها الباحثون فنظموها لها الأبواب والفصول وفرعوا عليها
الفروع ودونوا فيها الكتب الضخمة . كذلك كانت هذه الرسالة بمنزلة
أول حجر وضع في أساس أصول الفقه ولقنت فطاحل الفقهاء الى موالاة
البحث وترتيب الأصول .

رأوا أن القصد من هذا العلم الوصول الى اقتباس الاحكام من الأدلة
فهناك حكم ودليل واستنباط ومستنبط فنظموا أبحاثهم في أبواب أربعة
(١) الأحكام من الوجوب والحظر والنسب والكره والاباحة
والحسن والقبح والأداء والقضاء والصحة والفساد وغيرها (٢) الأدلة وهي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس (٣) طرق الاستنباط وهي وجوه دلالة
الأدلة (٤) المستنبط وهو المجتهد .

الا أن هؤلاء الباحثين لم يتفقوا على الاصطلاحات التي يعبرون بها عن المعاني النفسية ولا على الطرق التي يسلكونها في مباحثهم لتفريق أقطارهم واستبعاد كل منهم بالتأليف والتدوين في ناحيته واختلاف الغرض الذي يرى إليه كل منهم فكان من وراء ذلك وجود طريقتين أو اصطلاحين في التأليف الأولى طريقة المتكلمين والثانية طريقة الحنفية .

فأما المتكلمون فإنه كان من رأيهم البحث على طريقة علم الكلام وتقرير الأصول من غير التفات الى موافقة فروع المذاهب لها أو مخالفتها إياها وقد كانوا ينتسبون الى مذاهب شتى فمنهم المعتزلة ومنهم الشافعية والمالكية أهل السنة . ما يدينه العقول والحجج من القواعد أثبتوه وما خالف ذلك نقوه وقلما يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية الاعرضاً .

وأما الحنفية فإن طريقهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد حتى أنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم . وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكواها بالشكل الذي يتفق معه فكأنهم إنما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفريع المسائل وابداء الحكم فيها . وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان الى تقرير قواعد غريبة الشكل . لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة لأنها في الحقيقة هي الأصول لتلك القواعد .

ألف على طريقة المتكلمين كثير من متقدمي الأئمة الا أن أكبر ما علم من

تلك المؤلفات ثلاثة كتب - الأول - كتاب المعتمد لأبي الحسين محمد ابن على البصرى المعتزلى الشافعى المتوفى سنة ٤٦٣ (الثانى) كتاب البرهان لأبى المعلى عبد الملك بن عبد الله الجوينى النيسابورى الشافعى المعروف بامام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ (الثالث) كتاب المستصفى لأبى حامد محمد ابن محمد الغزالى الشافعى المتوفى سنة ٥٠٥ والذي رأيت من هذه الكتب الثلاثة هو المستصفى ورأيت بعض شذرات منقولة من كتاب البرهان ينقلها الاسنوى فى شرح المنهاج . وعبارة المستصفى راقية من حيث أسلوبها العربى ولم يكن الغزالى ممن يشح على القرطاس قراه كما قال يطلق فيه العنان حتى يبلغ الغاية مما يريد ولم يكن قد جاء فى زمنهم دور التلخيص والاختصار لأن همهم الوحيد كان تأدية المعنى الى فكر السامع طال الكلام أو قصر .

جاء بعد هذه الحلة عالمان جليلان اطلعا على هذه الكتب فاختصها كل منهما فى كتاب واحد - أولهما - نحر الدين محمد بن عمر الرازى الشافعى المتوفى سنة ٦٠٦ فى كتابه المحصول (وثانيهما) أبو الحسن على بن أبى على المعروف بسيف الدين الأمدى الشافعى المتوفى سنة ٦٣١ وكلا الكتابين مبسوط العبارة لا يحتاج لشرح طويل يفسر معناه بل قد يكتفى به من يطالعها الآن المحصول أوضح عبارة . والمحصل موجود بأسره فى دار الكتب الخديوية والاحكام يوجد منه معظمه .

توالت الاختصارات على هذين الكتابين . فأما المحصول فقد اختصره عالمان أحدهما تاج الدين محمد بن الحسن الأرموى^(١) المتوفى سنة ٦٥٦ اختصره

(١) نسبة الى مدينة أرمية احدى مدن اذربيجان يذهاوين البحيرة نحو ثلاثة أميال أو أربعة .

الا أن هؤلاء الباحثين لم يتفقوا على الاصطلاحات التي يعبرون بها عن المعاني النفسية ولا على الطرق التي يسلكونها في مباحثهم لتفرق أقطارهم واستبداد كل منهم بالتأليف والتدوين في ناحيته واختلاف الغرض الذي يرمى إليه كل منهم فكان من وراء ذلك وجود طريقتين أو اصطلاحين في التأليف الأولى طريقة المتكلمين والثانية طريقة الحنفية .

فأما المتكلمون فإنه كان من رأيهم البحث على طريقة علم الكلام وتقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها أو مخالفتها إياها وقد كانوا ينتسبون إلى مذاهب شتى فمنهم المعتزلة ومنهم الشافعية والمالكية أهل السنة . ماأيده العقول والحجج من القواعد أثبتوه وما خالف ذلك نقوه وقلماء يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية الاعرضاً .

وأما الحنفية فإن طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد حتى أنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم . وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهى شكواها بالشكل الذي يتفق معه فكأنهم انما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تقرير المسائل وابداء الحكم فيها . وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل . لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة لأنها في الحقيقة هي الأصول لتلك القواعد .

ألف على طريقة المتكلمين كثير من متقدمي الأئمة إلا أن أكبر ما علم من

تلك المؤلفات ثلاثة كتب --- الأول - كتاب المعتمد لأبي الحسين محمد ابن علي البصري المعتزلي الشافعي المتوفى سنة ٤٦٣ (الثاني) كتاب البرهان لأبي المعالي عبد الملائك بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بامام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ (الثالث) كتاب المستصفي لأبي حامد محمد ابن محمد الغزالي الشافعي المتوفى سنة ٥٠٥ والذي رأيته من هذه الكتب الثلاثة هو المستصفي ورأيت بعض شذرات منقولة من كتاب البرهان ينقلها الاسنوى في شرح المنهاج . وعبارة المستصفي راقية من حيث أسلوبها العربي ولم يكن الغزالي ممن يشح على القرطاس قتره كما قال يطلق فيه العنان حتى يبلغ الغاية مما يريد ولم يكن قد جاء في زمنهم دور التلخيص والاختصار لأنهم الوحيد كان تأدية المعنى الى فكر السامع طال الكلام أو قصر .

جاء بعد هذه الحلبية عالمان جليلان اطلعا على هذه الكتب فلخصها كل منهما في كتاب واحد - أولهما - نضر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي المتوفى سنة ٦٠٦ في كتابه المحصول (وثانيهما) أبو الحسن علي بن أبي علي المعروف بسيف الدين الآمدي الشافعي المتوفى سنة ٦٣١ وكلا الكتابين مبسوط العبارة لا يحتاج لشرح طويل يفسر معناه بل قد يكتفى به من يطالعه إلا أن المحصول أوضح عبارة . والمحصل موجود بأسره في دار الكتب الخديوية والاحكام يوجد منه معظمه .

توالت الاختصارات على هذين الكتابين . فأما المحصول فتد اختصره عالمان أحدهما تاج الدين محمد بن الحسن الأرموي^(١) المتوفى سنة ٦٥٦ اختصره

(١) نسبة الى مدينة أرمية إحدى مدن أذربيجان ينهالون في بحيرة نحو ثلاثة أميال أو أربعة .

في كتابه الحاصل بإشارة أبي حفص عمر بن الصدر الشهيد الوزان - والثاني محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة ٦٧٢ اختصره في كتابه التحصيل ذكر في أوله ان الهمم قد قصرت عن هذه المطالب العالية حتى ان المحصول مع نظافة نظمه ولطافة حجمه يستكثره أكثرهم فالتمس مني بعضهم اختصاره مع زيادات من قبلي فأجبت . وقد أخذ القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ كتابه المسمى بمنهاج الوصول الى علم الأصول من كتاب الحاصل الا أن الاختصار قد بلغ حده حتى كاد الكلام يكون الغازاً وكأنهم لم يكونوا يؤلفون ليفهموا ولذلك احتاجت كتبهم الى الشروح حتى تحل الغازها وتبين معماها . وأحسن شرح للمنهاج ما كتبه عبد الرحيم بن حسن الاسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢ ومن الغريب ما يقوله الاسنوي في أول شرحه ان أكثر المشتغلين بأصول الفقه في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ . ولا أدري مم جاءت هذه العذوبة مع استغلاق ألفاظه ولقد كنت اذا أردت أن أراجع فيه مسألة أنكب عما قاله البيضاوي الى ما كتبه الشارح ولا أعني نفسي بقراءة المتن . وقلما رأيت من الشراح من يماثل الاسنوي في بيان المطالب التي يعنى بشرحها .

وأما كتاب الاحكام فقد اختصره أبو عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦ في كتابه المسمى منتهى السؤل والامل في علمي الأصول والجدل ثم اختصر هذا الكتاب في كتابه مختصر المنتهى وعبارته تشبه عبارة المنهاج وأحسن شروحه التي رأيتها شرح عضد الدين عبد

الرحمن بن أحمد الأبيجي^(١) المتوفى سنة ٧٥٦ وهو شرح جميل الا أنه يقل
عن شرح الاسنوى على المتهاج .
وكل هذه المختصرات مؤلفة على طريقة المتكلمين من اقامة الأدلة
على القواعد التي يقررونها ومؤلفوها لا يقتصرون على النقل عن قبلهم بل
لهم آراء وقد يخالفون من يختصرون كتابه .

أما طريقة الحنفية فقد ألفت فيها كثيرون من فطاحلهم قديما وحديثا فكتب
فيها من المتقدمين أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالخصاص المتوفى سنة ٣٧٠
وأبو زيد عبيد الله بن عمر القاضي الدبوسي^(٢) المتوفى سنة ٤٣٠ وشمس الأئمة
محمد بن أحمد السرخسي^(٣) المتوفى سنة ٤٨٣ وأحسن ما رأينا من كتبهم أصول نخر
الاسلام على بن محمد البزدوى^(٤) المتوفى سنة ٤٨٣ وقد شرحه شرحا جليلا علاء الدين
عبد العزيز بن أحمد البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ وكتب من المتأخرين عبد الله بن أحمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧٩٠ كتابه المعروف بالمنار وهو مختصر

(١) منسوب الى أيج وهي بلد في أقصى بلاد فارس من كورة دار الجرد .

(٢) نسبة الى دبوسية بايد من أعمال الصغد التي قاعدتها سمرقند وقد ذكر ياقوت
وفاة أبي زيد سنة ٤٠٣ .

(٣) نسبة الى سرخس ويقال سرخس والاول أكثر مدينة من نواحي خراسان
بين نيسابور ومروينها وبين كل منهما ست مراحل .

(٤) نسبة الى بزدة ويقال بزدة قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف ويقال في
النسبة اليها بزدي وبزدوى ونسف مدينة كبيرة بين نهر جيحون وسمرقند .

جاءت حلقة من متأخري الحنفية وغيرهم رأوا أن يكتبوا كتباً تجمع بين
الأصليين أصل الحنفية وأصل المتكلمين أو الشافعية (وانما نسب اليهم لأكثرهم
أكثر من كتب فيه) فكتب مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي البغدادي
الحنفي المتوفى سنة ٦٩٤ كتابه المسمى بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوى
والاحكام . وكتب صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي المتوفى
سنة ٧٤٧ كتابه المسمى تنقيح الأصول ثم شرحه بشرح سماه التوضيح
وقد لخص في كتابه أصول البزدوى والمحصل للارازى ومختصر ابن الحاجب
وقد كتب علي التوضيح حاشية سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي
المتوفى سنة ٧٩٢ . وكتب كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام
الحنفي المتوفى سنة ٨٦١ كتابه المسمى بالتحجير وشرحه تلميذه محمد بن محمد بن
أمير حاج الحلبي المتوفى سنة ٨٧٩ . وكتب تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي
الشافعي المتوفى سنة ٧٧١ كتابه المسمى جمع الجوامع قال في أوله انه جمعه
من زهاء مئة مصنف .

وهذه الكتب التي عنت بأن تجمع كل شيء استعملت الایجاز في
عباراتها حتى خرجت الى حد الالغاز والاعجاز وتكاد لا تكون عريضة
المبنى وأدخلها في ذلك كتاب التحرير لابن الهمام لأنك اذا جسرته من
شروحه وحاولت أن تفهم مراد قائله فكأنما تحاول فتح المعميات . ومن
الغريب أنك اذا قرأت قبل أن تنظر فيه شروح ابن الحاجب ثم عدت اليه
وجدته قد أخذ عبارتهم فأدبجها ادماجا وأخل بوزنها حتى اضطربت العبارة
واستغلت . وأما جمع الجوامع فهو عبارة عن جمع الاقويل المختلفة بعبارة

لا تفيد قارئاً ولا سامعاً وهو مع ذلك خلو من الاستدلال على ما يقرره من القواعد.

بعد هذه الحيلة اقتصر الكتّابون في هذا العلم على شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئاً من عند أنفسهم وعملهم ينحصر في نظر المؤلفات التي لخص منها ما يشرحونه من الكتب ليحاووا به عبارتها ويفتحوا مغلقها وانتهى عندهم التفكير والاختيار لأن هذا العلم قد عاد أثراً من الآثار اذ لا فائدة كانت لهم منه لأن الاجتهاد قد أقفل بابه فلم تعد ثم حاجة الى بذل المجهود في القواعد التي هي أصول الاستنباط. ومن أدق كتب المتأخرين مسلم الثبوت لمؤلفه محب الله بن عبد الشكور المتوفى سنة ١١١٩ .

ومن الغريب انه على كثرة ما كتب في أصول الفقه لم يعن أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع وهي التي تكون أساساً لدليل القياس لأن هذا الدليل روحه العلل المعتبرة شرعاً وهذه العلل منها ما نص الشارع على اعتباره ومنها ما ثبت عنه اعتباره في تشريعه مع أن هذه القواعد ينبغي أن يبذل الجهد في توضيحها وتقريرها حتى تكون نبراساً للمجتهدين والاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي . ولعلمهم تركوا ذلك للفقهاء مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه الصق .

وأحسن من رأيه كتب في ذلك أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة ٧٨٠ في كتابه الذي سماه الموافقات وهو كتاب عظيم الفائدة سهل

العبارة لا يجد الانسان معه حاجة الى غيره .

في سنة ٩٠٥ هـ كلفت أن أُملي دروساً في أصول الفقه على طلبة كلية
غردون الذين يرغبون ليكونوا قضاة بمحاكم السودان الشرعية فبذلت الجهد
في أن أجعل ما أُمليه عليهم سهل العبارة واضح المعنى ورأيت أن لا فائدة
من اكثار الموضوعات مع استغلاق الألفاظ فكنت أختار لهم المسائل معتمداً
في ذلك على أصول البزدوى وشروح ابن الحاجب وتنقيح الأصول وشرح
الاسنوى على المنهاج .

صادف بعد ذلك أن زارنا الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده عليه رحمة الله
فأحببت أن أعرض عليه ما كتبت له ليكون عندي شيء من الاطمئنان فعرضته
عليه فقرأ كثيراً منه وناقش الطلاب في بعض مسائله وأثنى على ما كتبت له
خيراً لكنه أشار على أن أطلع كتاب الموافقات للشاطبي وأمنج ما أُملي
بشيء منه ليكون في ذلك لفتاً لطلاب هذا العلم الى معرفة أسرار التشريع
الاسلامى فاستحضرت هذا الكتاب وأخذت أطلعه مرات حتى ثبتت
في نفسى طريقة الرجل وجعلت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضمها بين
ما آخذته من كتب الأصول حتى جاء بحمد الله ما أُمليته وفق مراعى وعلى
قدر حاجة الطلاب في تلك البلاد النائية .

فلما جئت مصر عهد الى أن ألقى بمدرسة القضاء الشرعى دروساً في هذا
الفن على طلاب القسم الثانى الذين يرغبون واقضاه بمحاكم مصر الشرعية
ولما شرعت معهم في ذلك رأيت ما كتبت له قبلاً قاصراً عن حاجتهم لأنهم

كانوا على جانب عظيم من الاستعداد وقد درسوا في هذا الفن بالأزهر كتباً مختصرة ومطولة فرأيت من الواجب زيادة العناية بما يلقي عليهم وحينذاك اشتدت رغبتى فى الاطلاع والتوسع وكنت أجده من الطلاب ما يسيربى الى الأمام ويستحشى الى الازدياد من العناية فى تحقيق المسائل المختلف فيها فصرت أكتب لهم بعد الدرس جملاً هى زبدة ما قرأنا ولم أزل معهم حتى انتهت سنوهم الرابع وأتممتنا دراسة هذا العلم وهنا خطر ببالي ان أجمع ما أملكته ليكون كتاباً نخرجه للناس حتى يستفيد منه من أحب ان كان الكتاب لذلك أهلاً وحتى على هذه الفكرة جمع من طلاب هذه المدرسة فرأيت من الواجب على الاسراع بذلك وهأنذا أقدمه للمستغلين بهذا الفن ولهم فيه الحكم الذى لا ينقض .

والطريقة التى جريت عليها هى أننى أذكر القاعدة أولاً حسبما يقع فى نفسى أنه الصحيح : ثم أتبع ذلك ببيان شاف لها ثم أبرهن على صحتها ثم أذكر قول المخالفين ان رأيت خلافتهم وجهاً . ولا أضن على القرطاس بذكر مثال أو أكثر مما ينطبق على هذه القاعدة .

وقد جرت عادة المؤلفين فى العلوم الشرعية وغيرها أن يقدموا بين يدي مؤلفهم مقدمة فيها حد العلم وموضوعه والغاية منه وانى أسير فى ذلك على أثرهم .

التعريف

(أصول الفقه هو القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة)

القاعدة هي قضية كلية تنطبق على جزئياتها عند تعرف أحكامها فقولنا . مقتضى الأمر الوجوب قاعدة كلية تنطبق على قول الشارع أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعبدوا الله وغيرها من الجزئيات . وهذه القواعد تكون في كل علم فان كان يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة فهي التي وضع بازائها (أصول الفقه) فيخرج عنها القواعد التي يتوصل بها الى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها وهي المسماة بعلم الخلاف وكذلك القواعد التي يتوصل بها الى حفظ رأى أو هدمه سواء أكان حكما شرعيا أم لا وهي المسماة بعلم الجدل .

وكيفية استعمال هذه القضايا في الاستنباط ان تجعل كبرى في الدليل لقضية صغرى سهلة الحصول كقولنا أقيموا صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب (وكل صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب تقتضي الوجوب) وعن تينك المقدمتين ينتج أن أقيموا يقتضي وجوب ما تعدى اليه وهو الصلاة فينتج الحكم المطلوب وهو أن الصلاة واجبة .

موضوع أصول الفقه

(موضوعه الدليل السمعي من حيث يوصل العلم بأحواله الى قدرة اثبات الأحكام لأفعال المكائين والموضوع بالفعل في قضاياها أنواع الدليل وأعراضه وأنواع تلك الأعراض)

موضوع العلم في اصطلاح المؤلفين ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعارض الذاتي ما يعرض لشيء لذاته كالتفكير للانسان أو لجزئه كالمشي له عرض له بواسطة كونه حيوانا . واشترط بعضهم ان يكون الجزء مساويا لأعم لأن الاعراض التي تلحقه بواسطة جزء أعم تشمله هو وغيره . فالانسان ليس موضوعا للعلم الذي يبحث فيه عما يعرض للانسان بواسطة كونه حيوانا وإنما يكون موضوعه الحيوان . أو تلحقه لخارج مساو كالضحك للانسان عرض له بواسطة خارج عن ذاته مساو له أى لا يوجد في غيره وهو التعجب .

وأما العارض للخارج الأعم كالحرارة للحيوان عرضت له بواسطة خارج أعم وهو الحركة — والعارض للخارج الأخص كالغنى للانسان عرض له بواسطة خارج عنه أخص منه وهو التجارة . والعارض للخارج المبين كالحرارة للماء بالنار فتسمى أعراضاً غريبة لا دخل لها في بيان موضوع العلم . والامر الذي يبحث في هذا العلم عن عوارضه التي وصفناها هو الدليل السمي لا من حيث هو بل من حيث يوصل العلم بأحواله الى قدرة اثبات الأحكام لأفعال المكلفين . والمراد بالأحوال ما يرجع الى اثبات تلك الأحكام قطعاً أو ظناً . واثبات الأحكام عرض ذاتي للدليل لان عروضة له بلا واسطة وان كان العلم بثبوته قد يحتاج الى الوسطة .

وقد يقال ان الاثبات نفسه لم يكن محمولا في قضية من قضايا هذا العلم وإنما المحمول مابه الاثبات . والجواب اننا نمنع ذلك لانه منه مسألة الاجماع حجة وخبر الواحد حجة والقياس حجة فهذه المسائل تذكر في هذا العلم ويبرهن عليها — على أن لو سلمنا ان هذه المسائل ليست من أصول الفقه

كما ارتضى ذلك ابن المهام فانه لا يضر اذ لا يلزم فى العلوم ان يكون العرض
الذاتى للدليل محمولا بالفعل فى مسائله كالمناطق فانه لا يوجد من مسائله ما محموله
نفس الايصال الى تصور أو تصديق .

ولما كان الحكم الشرعى مما يبحث عنه فى هذا العلم من حيث يثبت
بالأدلة والمسكف يبحث عنه كذلك من حيث تثبت لأفعاله الأحكام صار
موضوع هذا العلم الدليل السمعى والحكم الشرعى والمسكف . ولا مانع من
أن يتعدد موضوع العلم الواحد متى كانت الغاية المطلوبة تترتب على ذلك
المتعدد كما لا مانع ان يكون الشئ الواحد موضوعا لعدة علوم اذا ترتبت
غايات على جمل من أحواله والاختلاف يكون بالحيثية وان كان واحداً بالذات
ومن أجل ذلك كان الموضوع تابعا للغاية اذ هى التى توجد فى الذهن أولا
وعليها يترتب بيان الموضوع .

أما الموضوع بالفعل فى قضايا هذا العلم فهو أنواع الدليل السمعى نحو
خبر الواحد يفيد الظن — وأعراض الدليل نحو صيغة الأمر تقتضى الوجوب
اذ لم يصرفها عنه صارف — وأنواع تلك الأعراض نحو العام المخصوص
حجة ظنية .

استمداده

من قواعد هذا العلم ما يوصل الى شكل الاستنباط من الكتاب
والسنة ومعنى ذلك التمكن من فهم موجهيهما كما يقال العام حجة قطعية بمعنى
انه يفيد شمول الحكم لجميع افرادة قطعا الا اذا قام دليل التخصيص واستمداد
هذه القواعد من اللغة العربية لأن الكتاب بها أنزل فيكون فهم موجهيه
منزلا على قواعد تلك اللغة ويفهم ذلك علماءها من تتبع العبارات والأساليب

وما كان المتكلمون يريدونه منها حتى اذا تم لهم الاستقراء وضعوا القاعدة فيأخذها الاصولي منهم ويبرهن على صحتها ويعدها من أصول الفقه . ويكثر في هذه القواعد الاختلاف تبعاً لاختلاف علماء العربية ولما كان رجال الفقه أكثر جدلاً وأميل الى توسيع دائرة الخلاف في أى موضوع طرقوه أكثر من تشعيب المذاهب وأولعوا بنقل الخلاف في كثير من المسائل حتى ان رأيناهم في الكلام على المعنى الذى وضعت له صيغة الأمر نقلوا ثمانية أقاويل وفي الكلام على مفهوم المخالفة أ يكون دليلاً من العبارة أم لا نقلوا قريباً من ذلك من الأقوال ثم يحتاج كل منهم على رأيه بما لا يوصل الى قطع وربما لا يوصل الى ظن ولذلك رأيناهم صرحوا أن مثل هذه القواعد المستعارة من اللغة يكفي فيها الظن .

ومن قواعده ما يرجع الى نوع الموضوع من جهة الإثبات كاحتجاج بالكتاب والسنة والاجماع والقياس وأنها أصل يرجع اليه المستنبطون واستمداد هذه من علم التوحيد والفقه فان علماء التوحيد يثبتون أن ما بين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى بما قام عندهم من البراهين وأن الله أنزله بياناً للناس وقطعاً لحجتهم فينتج من ذلك أن جماعته مفروضة الاتباع على المكلفين ثم تنفرع السنة عن الكتاب ثم عنهما يكون الاجماع والقياس فيأخذ الاصولي هذه القواعد وقد يقيم عليها البرهان ولما كانت هذه هي الأصول الكلية صرح الاصوليون أنه لا يكفي في البرهنة عليها الأدلة الظنية بل لابد من أدلة تفيد القطع كما سيأتى توضيحه

وعما تقدم قال بعض الأصوليين ان علم أصول الفقه قواعد مستعارة من علوم أخرى وليس في ذلك غرض منه لأن الاصوليين جمعوا من

العلوم المختلفة ما يرجع الى غرضهم ويختص ببحثهم فالفوه وصيروه علما
موضوعه الدليل السمعي :

ومن قواعد هذا الفن ما يرجع الى سر التشريع من حيث وضع المكلف
تحت اعباء التكليف وأن الغاية من ذلك المحافظة على النفس والذسل والعرض
والمال والدين وهذه هي الأصول الأولى ثم ما يرجع الى أنواع المصالح
التي راعاها الشارع في التشريع واعتبرها موصلا الى تلك المحافظة وهذه
استمدادها من نفس الكتاب والسنة واستقراء أوامر الشرع في الموضوعات
المختلفة فيتكون من هذا الاستقراء قواعد يقينية لا شك فيها .

وهذا النوع هو الذي قال فيه الامام الشاطبي يلزم أن تكون قواعده
قطعية وان قطعيته لاستيفاد من آحاد الأدلة وانما تستفاد من استقراء جملة
أدلة تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع فان للاجتماع من القوة
ما ليس للاقتراق ومن أجله افاد التواتر القطع وهذا نوع منه فاذا حصل من
استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب . مثال ذلك قاعدة
(لا حرج في الدين) لم تثبت قطعا بمجرد قوله تعالى (ما جعل عليكم في الدين
من حرج) وان كان قطعي الورود لأن ذلك قد يحتمل المناقشة في دلالة على
المعنى المطلوب ولكنهم تتبعوا أوامر الشارع في جميع الأبواب فوجدوه
يباعد الانسان من الحرج سواء في ذلك الصلاة والصوم والزكاة والحج
وجميع المعاملات فثبت لهم قطعا أن هذه القاعدة صحيحة وأنها تعتبر أساسا
من أساس التشريع الاسلامي في كل فعل يريد الفقيه معرفة حكمه .

وبني الشاطبي على ما قال أن كل أصل لم يشهد له نص معين وكان ملائما
لتصرفات الشارع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يلبي عليه ويرجع

إليه اذ كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به لأنه لا يلزم أن يدل على القطع بانفرادها دون انضمام غيرها إليها .
ونشير هنا الى مسألة أخرى قررناها الشاطبي وهي أن كل قضية ذكرت في هذا الفن لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً على ذلك فوضعها فيه عارية وذلك لأن هذا الفن لم يضاف الى الفقه الا لكونه مفيداً له ومحققاً للاجتهاد فيه فاذا لم يفد ذلك فليس بأصل له وعلى هذا يخرج من هذا الفن كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه كمسألة ابتداء الوضع ومسألة الإباحة أهى تكليف أم لا . ومسألة أمر المعلوم ومسألة أكان النبي صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع قبل بعثته ومسألة لا تكليف الا بفعل كما لا ينبغي أن يعد منه كثير من المسائل التي قررت في علوم أخرى كمعاني الحروف وتقاسيم الاسم والفعل والحرف والكلام على الحقيقة والمجاز وعلى المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك .

وكل مسألة في أصول الفقه ينبغي عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فروع الفقه كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير فإن كل فرقة موافقة للآخرى في نفس العمل وإنما اختلفوا في الاعتقاد . ومثل ذلك كثير من المسائل التي شغل الناس بها عما يجب أن يشتغلوا به .

الغاية من أصول الفقه

(غايته الوصول الى استنباط الأحكام من الأدلة)

إن غاية هذا العلم قد وضحت مما قدمناه في التعريف والموضوع وان كنا

عينا بذكرها هنا لنبيه القارىء الى جواب سؤال ربما يرد وهو .
 اذا كانت الأحكام الشرعية قد دَوَّنت و فرغ منها المجتهدون واقتصروا
 الناس على الاخذ بآرائهم وأقفل باب الاجتهاد فما بالناس نضيع ثمين الوقت
 في الاشتغال بما فرغ منه الناس . والجواب عن ذلك أن علماء المسلمين
 في القرون المتأخرة رأوا أن باب الاجتهاد قد ولج منه من ليس من أهله
 ومن لم يعد له عدته فخافوا من الاهواء المتفرقة ان تألب بالأحكام الشرعية
 فاختاروا أهون الشرين وهو سد هذا الباب في وجوه الأدياء والأفراد .
 لم يقولوا ان الاجتهاد في هذه الامة كان له زمن معين قد انتهى فأنتهى به
 الاجتهاد ولكن صرحوا بأن ما فعلوه إنما هو لما لحق الهمم من القصور
 عن تحصيل ما يجب على المجتهد تحصيله حتى يكون على بينة مما يقدم عليه
 ولهذا نرى هؤلاء العلماء أنفسهم لم يتركوا الاشتغال بعلم أصول الفقه ولا
 بتحصيل الأدلة السمعية من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بل
 دونوا فيها الكتب وألفوا الاسفار حتى اذا وجد من يمنحه الله قوة الاجتهاد
 ويستوفي الشروط والمعدات اجتهد في فتح الباب المقفول . واني لأرى وجهها
 لتخطئة أولئك العلماء لان اعطاء الحق لكل فرد أن يجتهد ويدون لنفسه رأيا يدعو
 الى العمل به مدعاة الى زيادة التفرق والتفرق علامة من علامات الخذلان .
 هناك فريق من طلاب الأحكام الشرعية لم يصلوا الى درجة المجتهدين
 ولم ينحطوا الى درجة العامة وهؤلاء يكتفون بتلقي الأحكام عن الأئمة لكن
 ليس من درجتهم أن يأخذوها قضية مسالة بل يحبون أن يعرفوا من أين
 أخذ الأئمة هذه الأحكام وكيف وصلوا الى استنباطها وهؤلاء يازمهم ان
 يكونوا على علم من أصول الفقه حتى يتمكنهم ان يعلموا ما أخذ المجتهدين ومداركهم

فاذا عرضت لهم مسألة لم ينص عليها أثمهم أمكنهم ان يجيبوا عنها تخريجا
على تلك القواعد واذا روى عن الائمة رأيان في المسألة أمكنهم ان يختاروا
الرأى الذى ينطبق على قواعد ذلك الامام .

من هذا يتبين ان أصول الفقه من العلوم الضرورية لكل مجتهد وكل
مفت وكل طالب يهيمه أن يعرف كيف استنبطت الاحكام وانما الذى لا يحتاج
اليه هم العامة الذين يكفيهم ان تنقل الاقوال ولا يطالبون بدليل ولا برهان .
الى هنا ظهرت أماننا الصورة الاجالية لهذا العلم والآن نبدأ فى القول
فى القسم الاول منه على التفصيل وقد رتبنا ذلك فى أربعة كتب .

الكتاب الاول فى الاحكام .

الكتاب الثانى فى طرق الاستنباط .

الكتاب الثالث فى الادلة .

الكتاب الرابع فى الاجتهاد . وسنتبع ذلك بالكلام فى القسم الثانى
وهو المتعلق بسر التشريع .

— الكتاب الاول فى الاحكام —

الحكم — تعريفه وتقسيمه الى تكليفى ووضعى — الحاكم — المحكوم
فيه وهو فعل المكلف المحكوم عليه وهو المكلف

الحكم

(الحكم عند الاصوليين خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تحجيـراً
أو وضعا وعند الفقهاء الصفة التى هى أثر ذلك الخطاب)

اختلف الاصطلاح فى تعريف الحكم فجعله الاصوليون علما على نفس
خطاب الشارع الذى يطلب به من المكلف فعلا أو ينجـره به بـين أن يفعل وأن

لا يفعل أو يجعل به شيئاً من الأشياء سبباً أو شرطاً أو مانعاً فنحو -- أقيموا الصلاة -- اذ تدانتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه -- لا تقربوا الزنا -- وذروا البيع -- فاذا حللتم فاصطادوا -- أقم الصلاة لدلوك الشمس -- لا يرث القاتل . كل هذه أحكام أما الفقهاء فإن الحكم عندهم هو الصفة التي هي أثر لذلك الخطاب كالوجوب للصلاة والارشاد لكتابة الدين والحرمة للزنا والكراهة للبيع وقت النداء والاباحة للاصطياد بعد الاحلال وسببية الوجوب لدلوك الشمس وما نعية القتل من الارث .

وليس لهذا الخلاف في الاصطلاح أثر عملي .

تبين من التعريف ان الحكم قسمان حكم تكليفي وحكم وضعي وستنكم عليهما وعلى مسائلهما بعد الكلام على الحاكم .

الحاكم

(الحاكم هو الله سبحانه ومعرف أحكامه رسوله بما يلقونه الناس عنه) قد تقدم في تعريف الحكم أن الحكم هو خطاب الله وينتج عن ذلك أن خطاب الله مأخوذ في حقيقة الحكم فلا حكم الا لله وهذه قضية اتفق عليها المسلمون قاطبة .

أما القضية الثانية وهي معرف أحكامه سبحانه فهي محل نزاع فقيل انهم الرسل خاصة ولا سبيل لدرك حكم الله بالعقل قبل بعثة نبي . وقيل ان العقل يمكنه ان يستقل بدرك حكم الله في الفعل بناء على ما يدركه من حسن فيه أو قبح .

والرأي الاول إما مبني على انه ليس في الافعال صفات حسن وقبح ذاتية بسببها يطلب الله فعلها أو تركها وإنما هو يطلب فعل ما يشاء فيكون

حسناً ويطلب السكف عما شاء فيكون قبيحاً فلا سبيل للعقل للعلم بحسن فعل أو قبحه الا متى علم بطلب الله لفعله على لسان رسوله أو السكف عنه وإما مبني على ان الافعال فيها صفة حسن أو قبح ذاتية ولكن لا يلزم من اتصافها بذلك ان يكون حكم الله على وفق ما أدركه العقل من ذلك فلا تكليف قبل ورود الشرع فالنتيجة واحدة وهي نفى التكليف قبل ورود الشرع وان اختلفت العلة .

والرأى الثانى مبني على اتصاف الافعال بالحسن والقبح اتصافاً ذاتياً وان العقل يمكنه الاستقلال بفهم ذلك قبل ورود الشرائع وأنه يلزم ان تكون أحكام الله على وفق ما اتصفت به الافعال من ذلك فيمكن درك تلك الاحكام قبل ان ترد شريعة من الشرائع ويلزم حين التشريع ان ترد الشرائع على وفق ما أدركه العقل .

ويلزم منا لاظهار الحق من تلك الآراء ان نتكلم على هذه النقطة .
الاولى الحسن والقبح ما هما وهل تصنف بهما الافعال اتصافاً ذاتياً .
الثانية هل يمكن العقل ان يستقل بدرك ذلك .
الثالثة هل يلزم ان تكون أحكام الله على وفق ما أدركه العقل في الافعال من حسن وقبح .

التفصلة الاولى

اختلف الناس في معنى حسن الفعل وقبحه . فمن قائل ان الحسن ما يوافق غرض فاعله باعتبار انه جالب له لذة أو دافع عنه ألماً والافعال بهذا الاعتبار تختلف باختلاف الناس فرب فعل يجلب لانسان اذة ويجب لا آخر ألماً بل قد يختلف باختلاف أزمنة الشخص الواحد وأحواله فتد يكون الفعل

جالبا لشخص لذة في آن وجالبا له ألما في آن آخر. وبهذا الاعتبار لا يمكن ان نقول ان الفعل قد اتصف بالحسن والقبح اتصافا ذاتيا لانه لا ثبات لذلك الوصف ولا استقرار فليس بذاتي والمراد بالوصف الذاتي ما يحكم به العقل بمجرد ان يخطر الموصوف بباله.

ومن قائل ان الحسن ما يوافق غرض المجتمع بأن يكون جالبا له لذة أو دافعا عنه ألما من غير اعتبار للفاعل الا من جهة كونه واحداً من المجتمع والمراد بالمجتمع أكثر من يصل اليهم أثر هذا الفعل فتأسيس جمعية تسد حاجة المعوزين عمل حسن لانه يدفع ألما عن جزء عظيم من أفراد المجتمع ويسوق اليهم لذة الحصول على ما يسد خلتهم . واخافة السبيل عمل قبيح لانه يسبب لجزء عظيم من أفراد المجتمع ألما من الخوف على أنفسهم وعلى أموالهم الافعال بهذا الاعتبار يمكن الحكم عليها من طريق كلي اذ ان الفعل متى غلب نفعه في أكثر الاحوال وبالنسبة لمعظم الافراد كالصدق وشكر المنعم والوفاء بالعهد عد حسنا ومتى غلب ضرره في أكثر الاحوال وبالنسبة لمعظم الافراد كالكذب والكفران ونقض العهود عد قبيحا .

ولا مرأ في أن العقل يمكنه أن يستقرئ جزئيات الفعل وبحسب ما يغلب عليه من نفع أو ضرر للمجتمع . وبناء على استقرائه يحكم على الفعل السكلى بالحسن أو القبح بقطع النظر عن الاعتبارات والوجوه التي تحضر به لكن العقول ليست مستعدة لأن تحكم دائما حكما صادقا لأن الاهواء كثيرا ما ترينغ بالعقول فتجعلها تراعى في حكمها مصلحة الجزء الأقل وتتغافل عن مصلحة الجزء الاعظم من المجتمع فتحكم على الفعل بحسن أو قبح حكما غير صادق ولما لم في هذا المجتمع من المنزلة بين من يتلقون عنهم تؤخذ هذه الاحكام

من غير بحث ويتناقضها الخلف عن السلف كأنها قضايا بديهية وربما كانت في الحقيقة كاذبة . بناء على هنا البيان نقول .

قالت الأشاعرة ان الأفعال لا تحسن ولا تقبح إلا بأمر الشارع أو نهيهِ وليس لها في ذاتها ولا لأمر خارج عنها صفة تكسب بها اسم الحسن أو القبح وهؤلاء نظروا فوجدوا أن الحسن والقبح بالمعنى الأول ليس أمراً مستقراً ثابتاً في الأفعال بل يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأحوال فلا معنى لاعتباره وصفاً ذاتياً— ثم نظروا إليهما بالمعنى الثاني فوجدوا أنه كذلك يختلف إذا ما من فعل اتفق الناس على حسنه إلا نجد له جزئيات يقبح فيها كالصدق فإنه حسن ولكنه إذا ترتب عليه هلاك جزء عظيم من الأمة من يد جائر فإنه يقبح وقد قالوا من الصدق ما الكذب خير منه كصدق أرباب السعاليات عند المملوك الذين يستحلون مصادرة الناس في أموالهم وكذلك ما من فعل اتفق الناس على قبحه إلا نجد له جزئيات يحسن فيها ومتى كان الفعل يختلف الحكم عليه باختلاف الظروف التي تحف به فلا معنى لأن يكون الوصف المحكوم به ذاتياً له وكأنهم أرادوا من الذاتي ما هو من حقيقة الشيء .

وقال كثير من المعتزلة ان للأفعال صفة حسن أو قبح وهؤلاء نظروا الى الذاتي بغير نظر الأولين فأنهم إنما يريدون به ما يجزم به العقل بمجرد تعقل الفعل . قالوا في إمكان العقل ان يستقري الجزئيات ويحكم حكماً كلياً على بعض الأفعال بالحسن أو القبح لما بداه من نفعها أو ضررها لمعظم المجتمع الذين يصل إليهم أثر الفعل حتى يصل به الأمر الى القطع بتلك الصفة في بعض الأفعال كحسن العدل والوفاء وانقاذ الغرقى ومساعدة البائسين ومن هؤلاء من غلا وقال إن الصفة التي نحكم بها على بعض الأفعال ذاتية بحيث تكون

ملازمة له في جميع جزئياته وما يرى من حسن الكذب في بعض الأحيان ليس بصحيح وإنما هو تعارض بين قبيحين الكذب واهلاك النفوس أو الأموال فيحسن ارتكاب أخف الضررين وفي نظرنا أن هذا لا يفيد لأنه يرجع إلى حسن الكذب لأن فعل أخف الضررين حسن والكذب أخف الضررين فهو حسن إلا أن يقال إن هذا الحسن عارض والعارض لا يدفع الصفة الذاتية . وقال هؤلاء إن من الصفات ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والمهلكى وشكر المنعم والصدق وقبح الكفران وإيذاء البرىء والكذب ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر وقبح الكذب الذى ليس فيه نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات زعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع عن الفحشاء الداعى إلى الطاعة لكن العقل لا يستقل بدركه .

وقال بعض المعتزلة إن الأفعال تصنف بصفة الحسن أو القبح الاعتبارية التى تقترب بها وهؤلاء نظروا فوجدوا أن الحكم السكلى على الأفعال لا يمكن إذا أنه لا يكون إلا بعد الاستقراء التام لجزئيات الأفعال وهو غير ممكن ثم أنه يوجد عند الاستقراء أن الفعل كثيراً ما ينفع ثم يصادف فى آتات أخرى أنه يضر وحينئذ لا يمكن العقل أن يحكم على فعل بحسن أو قبح إلا إذا روعيت اعتباراته وظروفه أما الحكم بطريقة كلية فلا .

واختلاف العلماء بسبب اختلاف أنظارهم لا يؤثر فى الحقيقة التى نحس بها فإنه يستحيل علينا أن نجرد الأفعال قبل ورود الشرائع الإلهية عما فيها من صفات حسن أو قبح مادام مبناهما النفع والضرر أو اللذة والألم للمجتمع وكيف نقول ذلك والشرائع كثيراً ما تطالب الفعل ثم تعلمه بما فيه من نفع وتنهى عنه لما فيه من ضرر

فالفعل قبل أمرها ونهيها لم يكن مجرداً عن ذلك ولا يقول عاقل انه انما نفع لان الشريعة أمرت به وضراً لان الشريعة نهت عنه أو أنه يفيض عليه المنافع عند الأمر ويسلبها عنه عند النهي كما لا يمكننا ان نقول ان فعلاً من الأفعال حسن في جميع ظروفه واعتبارات بحيث لا يتخلف ذلك في جميع جزئياته، ولا أن نقول ان جميع العقول قادرة ان تحكم على ما في الأفعال من حسن أو قبح .

والخلاصة ان للأفعال حسناً وقبحاً باعتبار جانب اللذة ودفع الألم لمعظم من يصل اليهم آثارها وأن هذا الحكم يمكن بعض العقول أن يدركه بالاستقراء الناقص ويحكم به حكماً كلياً وان بعض العقول قد يؤثر فيها الهوى فيفسد عليها حكمها . ومما تقدم يمكن الجواب عن النقطة الثانية وهي تمكن العقل من ادراك ما في الفعل من حسن أو قبح .

النقطة الثالثة

المراد من تعلق حكم الله بالفعل بناء على ادراك العقل صفته ان يكون كل ما أدرك العقل حسنه من الأفعال مطلوب للفعل لله طلباً حتماً أو غير حتم على حسب درجة حسنه وحاجة المجتمع له في صلاح أمرهم وأن يكون ما أدرك العقل قبيحه من الأفعال مطلوب الترك لله حتماً أو غير حتم على حسب درجة قبيحه وحاجة المجتمع للكف عنه في صلاح أمرهم وهذه النقطة تنفرع الى فرعين .

الأول أن يكون حكم الله على ذلك قبل التشريع بحيث يكون الناس مثابين ومعاقبين بناء على ما أدركته عقولهم .

الثاني ان يكون حكم الله عند التشريع منزلاً على ما أدركه العقل فلا ترد الشريعة بطلب قبيح ولا بالكف عن حسن .

(٤) ما حسن لغيره وليس ملحقاً بالقسم الأول كالجهد والحد فان حسنهما بواسطة دفع أذى المحاربين في الجهد وزجر الجاني على المعاصي وهذه الوسائط مراعاة حتي لو انتفت الحراة انتفى الجهد ولو انتفت الجنائيات انتفى الحد وانما اعتبرت هذه الوسائط لأنها باختيار العبد فلم تضاف اليه تعالى .
والنتيجة ان من المطلوبات ما يطلب لذاته فلا يسقط بحال ومنها ما يطلب لذاته وقد يسقط في بعض الاحوال ومنها ما يطلب لغيره إلا أن هذا الغير لم يعتبر فصار كالمطلوب لذاته فلا يتوقف على وجود الوسائط التي جسنته ومنها ما يطلب لغيره وهذا الغير معتبر فان وجد حسن الفعل وصار مطلوباً وان فقد بقي الفعل على قبحه الذاتي ولم يطلب .

وكذلك انقسم ما يتعلق به النهي الى أمر حسي وهذا نوعان النوع الاول ما يكون قبحه لنفسه فلا تقبل حرمة النسخ كالعبث والكفر - الثاني ما يكون قبحه لجهة لم يرجع عليها غيرها وهذا أيضاً لا تقبل حرمة النسخ ويقال انه قبيح لعينه شرعاً كالزنا وغصب الأموال ولذلك لم يجهما الله في مائة من اللال .
وما نهى عنه من هذا القبيل لا يكون سبباً للنعمة للمجرم لأن المجرم لا يصح أن يستفيد من جرمه شيئاً ولذلك حرّموا الوارث القتاتل من الارث والوصية .
ولما كان الحنفية ممن يقول بهذه القاعدة وردت عليهم اعتراضات على فروع في مذهبهم استحق فيها المجرم نعمة بسبب جرمه .

الأول ما قالوه ان الزنا ثبت به حرمة المصاهرة كالنكاح فليس لمن زنى بامرأة أن يتزوج أمها ولا بنتها وحرمة المصاهرة نعمة لأنها تلحق الأبناب بالأمهات والأبناب بالآباء وقد ثبتت هذه النعمة للزاني بسبب زناه . وقد أجابوا عن هذا الفرع بأن هذه النعمة لم تتسبب عن الزنا من حيث انه زنا

بل من حيث أنه سبب للماء الذي هو سبب الجزئية التي تحصل بالولد المستحق الكرامات ومنها حرمة المحارم فقام الفعل مقام الولد من اقامة السبب الظاهر المفضى الى السبب الخفى مقامه كما في الوطاء الحلال لأن الوقوف على حقيقة الحمل متعذر والولد عين لا معصية فيه فكان الولد في الحقيقة هو سبب هذه النعمة.

(٢) قالوا ان الغاصب يملك المغصوب متى هلك أو حصل فيه ما يزيل اسمه وقال بعضهم ان الملك يثبت من وقت الغصب حتى ينفذ فيه بيع الغاصب ويسلم الكسب له والملك نعمة وقد ثبتت نتيجة جرم وهو التعدي على ملك الغير المنهى عنه -- وأجابوا عن ذلك بأن الغصب عند فوات المغصوب يكون سبباً للضمان جبراً لما فات المالك والضمان يستدعى تقدم الملك حتى لا يكون المغصوب منه في وقت واحد مالكا للعين المغصوبة وقيمتها فكان الغصب سبباً للملك غير مقصود بل بواسطة سبببته للضمان الذي يستدعى الملك.

(٣) قالوا ان المحارب متى أخذ مناشيئاً وأحرزه في دار الحرب ملكه حتى لو ظفرنا به لم نرجعه الى صاحبه بل نعدّه من الغنائم . والجواب انما يمنع أن يكون هنا نهي اما بناء على عدم خطابهم بفروع الشريعة وإما أنه حين ملكه كان مباحاً لأن ملك المسلم قد انتهى بزواله لما زالت عصمته بأحراز الحربى اياه في دار الحرب وانما كان الاحراز بدار الحرب مزيلاً للعصمة لأن ولا يتنا منقطعة عنهم فكان استيلاؤهم على هذا المال كاستيلاؤهم على الصيد المباح فعلم من ذلك ان ابتداء الاستيلاء الذي هو محظور لم يكن سبباً للملك وانما السبب بقاء الاستيلاء الى حين الا براز وحينئذ يصير كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء بدار الحرب فيصليح سبباً للملك لأن الافعال

المتدة ومنها الاستيلاء تعطى حالة بقاءها من الحكم ما يعطى لا ابتداءها كأنها تحدث ساعة فساعة .

(٤) قالوا ان المسافر العاصي يسفره كالقاصد معصية يتمتع بالترخص والترخص نعمة منحها الشارع فقد اكتسب هذا مجرمته نعمة . والجواب ان النهي في سفر المعصية لم يكن لذات السفر وانما هو لما جاوزه من قصد العصيان وليس العصيان لازما للسفر اذ قد لا تتم المعصية وينظر بعد ذلك في حكم العاصي بنفس السفر كالفار من الزحف .

وعلى الجملة فالقاعدة الثابتة التي لا نزاع فيها ان الجريمة لا يكتسب بها صاحبها نعمة فلا تكون سببا لذلك بحال من الاحوال وكل ما شذ عن ذلك من فروع المذاهب يضطر المحامون عنه ان يجتهدوا في عدم خروجه عنها لأن القاعدة تجمع عليها . وسترى لذلك نوع استيفاء في الكلام على الأسباب .
الثاني من متعلقات النهي أمور شرعية وهذه لا يكون النهي وارداً عليها لذاتها لأن الفرض ان الشارع وضع أصلها سببا لئيم بنائها عليها فالنهي عنها يكون لأسباب خارجة عن ذاتها وبناء على ذلك تثبت فيها الحرمة لمخالفة المطلوب ولا يمنعها ذلك من انعقادها سببا لنعمة الا اذا كانت النعمة المترتبة عليها هي الحل كالنسكاح فانه ينافي مقتضى النهي فلا يترتب على هذا السبب أثره وتوى تفصيل هذا الموضوع في فصل الصحة والفساد

تقسيم آخر لمتعلقات الاحكام

تنقسم متعلقات الاحكام الى أقسام (الاول) بحق الله تعالى خالصا وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد نسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه وهذا القسم يتنوع بالاستقراء الى ثمانية أنواع

(١) عبادات محضة كالإيمان والصلاة والصوم والزكاة والحج والعمرة والجهاد . وفي عد الزكاة من هذا القسم نظر سيأتي توضيحه .

(ب) عبادات فيها معنى المؤنة وذلك صدقة الفطر . وكونها عبادة ظاهر أما معنى المؤنة فيها فلائها وجبت على المكلف بسبب غيره وهو من يليه ويمونه ولذلك لم يشترطوا لها كمال الأهلية كما اشترط في العبادات الخالصة فلذلك وجبت في مال الصبي والمجنون عند أبي حنيفة وأبي يوسف ورجح محمد وزفر فيها معنى العبادة فلم يوجبها في مالهما .

وليس يظهر لى فرق بين صدقة الفطر وزكاة المال لان كلا منهما عبادة وجبت للمستحقين من الأصناف الثمانية وان اختلفت الأسباب فزكاة المال بسبب المال النامى وزكاة الفطر بسبب ما عند الانسان من الوفر الا أن الشارع أمر المكلف أن يؤدي الزكاة عن نفسه وعن يمونه من النفوس متى كان غنيا فكلا العبادتين حق مالى فمكان من اللازم ان يرجح ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله من وجوبهما في مال الصبيان والمجانين .

(ج) مؤنة فيها معنى القرية كالعشر في الأراضى العشرية أما كونه مؤنة فلائ المؤنة ما به بقاء الشئ وبقاء الأرض بأيدىنا وصلاحها انما هو بالعشر اذ لو لم يدفع لم نكن هناك سبيل الى عمارتها ولا لذب العدو عنها وأما كونه عبادة فلائنه متعلق بالنماء كمتعلق الزكاة أو لائن مصرفها كمصرف الزكاة ولما كانت الأرض هى الأصل كان جانب المؤنة راجعا

ولما فيه من معنى العبادة لا يوضع على الكفار ابتداء لائن الكفر ينافى القرية واذا اشترى الكافر أرضا عشرية لا يبقى عليه العشر عند أبي حنيفة وخالفه محمد فى البقاء قياسا على الخراج اذ العلة فيهما متحدة وهى المؤنة والعبادة (٥٠)

تابعة فلا يشاب الكافر اذا دفع العشر. ورأى أبي حنيفة ان الارض تصير خراجية بعد شرائه اياها ورأى أبي يوسف انه يضعف عليه العشر كما فعل عمر رضي الله عنه مع بني تغلب .

(ع) مؤنة فيها معنى العقوبة وذلك الخراج أما كونها مؤنة فلما قلنا في العشر وأما كونها عقوبة فلما فيها من الانقطاع عن الجهاد بسبب الزراعة فكان في الأصل صغاراً ولذلك لا يوضع على المسلم ابتداء لكن لو اشترى أرضاً خراجية تبقى على ما هي عليه ترجيحاً لجانب المؤنة .

(تنبية) أصل الخراج في الاسلام من وضع عمر بن الخطاب رضي الله عنه فانه لما استولى المسلمون على سواد العراق وصار في حوزتهم أراد بعض الغنائم أن يقسم بينهم باعتبار دمه ملكا آل اليهم أربعة أخماسه حسب قانون الغنائم ولكن ذلك لم يرض عمر لما فيه من الأضرار العظيمة فاختر ان يبقى الأرض بأيدي أهلها على أجرة يأخذها منهم وسمى ذلك خراجاً فكانه وقف تلك الأرض على المصالح العامة للمسلمين وأجرها لمن هي في أيديهم اجارة لا مدة لها وتركها بأيديهم يتوارثون الانتفاع بها ويؤدون ما قدر عليهم من خراجها وبذلك لا يظهر معنى للسقوبة في الخراج وانما لا يتبدأ به المسلم لانه مالك لما تحت يده من أول الفتح اذا فرض ذلك لسبب من الأسباب ولذلك قالوا ان الأرض اذا انتقلت ممن هي في يده حين الفتح الى مسلم يبقى الخراج عليه لأنه حق الأرض .

(هـ) حق قائم بنفسه ومعنى ذلك أنه لم يتعاق بالذمم بسبب مقصود وضع له يجب باعتباره أداؤه وذلك خمس الغنائم والامدن والسكنز فأما الغنائم فلائها بالحيازة صارت حقاً لله الا أنه جعل أربعة أخماسها للغنائمين واستبقى

الخمس لمن ساءم في كتابه . وأما المعدن والسكر فلائنه لاحق لأحد فيهما وقد جعل الشارع أربعة أخماسهما للواجد وبقي الخمس فأمر بصرفه لمن ذكر في كتابه . فهذا الخمس المستبقى حق قائم بنفسه تفضل الله به على مستحقه فلم يلزم أن يؤدي طاعة لأن الفعل غير مقصود وإنما المقصود المال ولذلك قالوا أنه لا يحرم على بني هاشم لأن الزكاة إنما حرمت عليهم لأنها أوساخ الناس حيث تؤدي بها قرينة أما هنا فلا .

(و) عقوبات كاملة وهي الحدود حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب (ز) عقوبة قاصرة وهي حرمان القتال الإرث من المقتول وإنما جعل هذا حقاً لله لأن ما يجب للعبد تعويضاً بالتعدي عليه لا بد أن يكون فيه نفع له وليس في الحرمان نفع للمقتول فلم يبق إلا كونه حقاً لله وأما كون العقوبة قاصرة فلائنها لم يلحق القتال بسببها ألم في بدنه ولا نقصان في ماله .

(ح) حقوق فيها معنى العبادة والعقوبة كالكفارات . أما معنى العبادة فلائنها تؤدي بما هو عبادات محضة من عتق أو صيام أو صدقة ويشترط فيها النية ولا تقبل النيابة وأما معنى العقوبة فلائنها لم تجب إلا أجزية على أفعال ولذلك سميت كفارة لأنها استارة للذنوب وجهة العبادة غالباً في الكفارات ما عدا كفارة الفطر في نهار رمضان فإنهم غلبوا فيها معنى العقوبة لأن وجوبها مقيد بالفطر المعد حتى يكون حراماً والحرام هو المثير للعقوبة وإنما لم تكن العقوبة كاملة لأن الحرم لم يصح حتماً تادياً مسلماً لصاحب الحق وقعت الجناية عليه ولتقصر معنى العقوبة تأدت بالصوم والصدقة وشرطت النية

ولغلبة معنى العقوبة في كفارة الفطر تفرع عندهم درؤها بالشبهة كما تدرأ الحدود بها وفرعوا على ذلك فروعا تنظر في كتب الفقه .

الثاني من متعلقات الأحكام حقوق العباد الصرفة كضمان المتلفات وملاك المبيع وما شا كل ذلك من الحقوق .

الثالث ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب وهو حد القذف لأنه من حيث يصلح العالم بمنع الفساد منه حق الله لأنه عام لا يختص به انسان دون انسان ومن حيث إن فيه صيانة العرض ودفع العار عن المقدوف حق العبد لأنه هو الذي ينتفع به على الخصوص ولما فيه من حق الله ليس للمقدوف اسقاطه لأنه ليس للعبد اسقاط حق الله بدليل أن الاجماع منعقد على عدم سقوط العدة باسقاط الزوج لما فيها من حق الله . ولا يجوز للمقدوف ان يقيمه بنفسه لان حقوق الله لا يستوفىها الا الامام .

الرابع ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب وهو القصاص وانما أخذوا هذا من تجويز الشرع العفو لولى الدم .

واعلم أنه قد يترجم عن حق الله بما فيه المصلحة العامة وعن حق العبد بما فيه المصلحة الخاصة ويتفرع على اعتبار المطالبات حقوقاً لله أو حقوقاً للعبد أو مشتركة وأحدهما راجح فروع فقهية كثيرة وليس الفقهاء على اتفاق في اعتبار المطالبات وما ذكرنا من مناط الاعتبار وهو عموم المصلحة وخصوصها يسهل لك وجه البحث والوقوف على الحق

الحكم التكليفي

(الحكم التكليفي خمسة أنواع ايجاب ونذب وتحريم وكراهة وتخيير وأثرها في الأفعال الوجوب والنذب والحرمة والكراهة والاباحة) .

نظر الاصوليون في أنواع الخطاب الشرعي فوجدوها بالاستقراء خمسة .
الاول ما يطلب به فعل غير كف طالباً حتماً وهذا سموه ايجاباً نحو واعبدوا

الله -- ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس . وأثر الإيجاب في الفعل الوجوب .
الثاني ما يطلب به الكف عن الشيء طلبا حتما وهذا سموه تحريما نحو
ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما -- لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن
تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم . وأثر التحريم في الفعل الحرمة .
الثالث ما يطلب به فعل غير كف طلبا غير حتم . وعدم التحريم يستفاد
من قرائن تحتمف بالطلب فتصرفه عن كونه للإيجاب نحو إذا تداينتم بدين
إلى أجل مسمى فاكتبوه . صرفه عن الإيجاب قوله في آخر الآية فإن أمن
بعضكم بعضا فليؤد الذين أؤتمن أمانته وليتق الله ربه وسموا هذا ندبا وسموا
صفة الفعل التي هي أثر الخطاب كذلك ندبا .

الرابع ما يطلب به الكف عن فعل طلبا غير حتم . وعدم التحريم كذلك
يستفاد من قرائن تحتمف بالطلب فتصرفه عن كونه للتحريم نحو إذا نودي للصلاة
من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع فإن هذا بمنزلة لا تتبعوا وقد
صرفه عن التحريم أن النهي إنما هو لأمر خارج عن النهي عنه وسموا هذا
كراهة وكذلك سموا صفة الفعل التي هي أثر ذلك الخطاب .

الخامس ما يخبر فيه الشارع بين أن يفعل وأن لا يفعل وسموا هذا
الخطاب إباحة وكذلك سموا صفة الفعل .

وجعل الحنفية الاقتضاء الحتم للفعل غير الكف نوعين بحسب الطريق
الذي به علمنا الخطاب فإن كان طريقا يفيد العلم كالتواتر كان الطلب فرضا
وإن كان يفيد الظن كأخبار الآحاد كان الطلب إيجابا . ولو كان هذا الفرق
في التسمية فقط لعدنا خلافا لفظيا كما قال ابن السبكي في جمع الجوامع ولكن
الحنفية رتبوا على ذلك آثارا فقهية كما قالوا إن ترك القراءة في الصلاة يبطلها

لان الأمر بها أمر قرآني (فاقرءوا ما تيسر من القرآن) وترك قراءة الفاتحة
بعينها في الصلاة لا يبطلها لان الأمر بها ثبت بخبر واحد وهو يفيد الظن .
والترفة بهذا الاعتبار غريبة لأنه يترتب عليها ان يكون الفعل ذا حكمين
مختلفين بالنسبة لنا وللصحابي الذي روى الحديث وبالنسبة لنا مع النبي صلى
الله عليه وسلم فان الصحابي الذي روى الحديث لا شك عنده في صحته اسماعه
ايه من النبي صلى الله عليه وسلم فالفعل بالنسبة اليه فرض تبطل صلاته بتركه
وكذلك بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم وأما بالنسبة لنا فهو واجب لا تبطل
الصلاة بتركه لأن الخبر به لا يفيدنا علما بل ظنا وأكثر من ذلك أن يكون
مختلف الحكم بالنسبة الى الصحابة أنفسهم فهو على بعضهم فرض وعلى الآخرين
واجب . وليس ذلك الاختلاف نتيجة من نتائج الاجتهاد حتى يعتذر وانما هو
فرق لم يقيم عليه دليل لأنه لم يثبت عن الشارع تفرقة بين موجب أمر وأمر
في غير الحجج .

وافق الأئمة الآخرون على تقسيم التلجب حتما الى فرض وإيجاب في الحج
لكن لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ما روى عن الشارع في بعض أفعال الحج
ان تركها مفسد له فسميت أركاناً وفي بعضها ان تركه غير مفسد ويجبر بدم
فسميت واجبات والناس كلهم في ذلك سواء .

وجعل الحنفية الاقتضاء الحتم للكف قسمين باعتبارهم المتقدم فثبت
بطريق قاطع تحريم وماتبت بطريق مظنون كراهة تحريم فصارت الاحكام
عندهم سبعة لا خمسة .

وبهذا تكون أفعال المكلف واجبة ومفروضة - مندوبة - حراما
ومكروهة كراهة تحريم - مكروهة كراهة تنزيه - مباحة .

الواجب وتقاسيمه

الواجب ما أشعر بالعقوبة على تركه وفيه تقاسيم
 يختلف الأصوليون في تعريف الواجب اختلافاً كثيراً فقل هو
 ما يعاقب تاركه وقد رد هذا التعريف بما عفى عن تركه فيكون التعريف
 غير منعكس لأنه يخرج عن المعرف ماهو منه . وقيل ما يخاف العقاب على
 تركه . وأورد عليه ما ليس بواجب في نفس الأمر وشك المجتهد في وجوبه
 فيكون التعريف غير مطرد لأنه يدخل فيه ما ليس منه . وأورد عليه أيضاً
 ماهو واجب في نفس الأمر وشك ابتداء في عدم وجوبه أو ظن عدم وجوبه
 فانه لا يخاف العقاب بتركه مع أنه واجب فيكون التعريف أيضاً غير منعكس .
 وأحسن تعريف له ما اختاره الغزالي وهو ما ذكرناه والمراد بقوله أشعر
 عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو إشارة
 ومعنى ذلك أنه سبب للعقاب في الآخرة وجواز العفو لا يمنع السببية لأن
 العفو يعتبر ماذاً من تأثير السبب اذ أن شرط تأثيره عدم المانع .

والواجب تقاسيم نوضحها في المسائل الآتية

القسم الأول

(الواجب اما مطابق واما مؤقت فالملحق ما لم يقيد به الشارع بوقت محدد
 من العمر كالسكفارات والمؤقت ما قيد به الشارع بوقت محدود كالصلاة
 وصوم رمضان .

والوقت المعين لفعل الواجب ثلاثة أنواع موسع . مضيق . ذو شقين
 فالموسع ويسميه الحنيفة ظرفاً هو ما يزيد عن مقدار الواجب ووسع على
 المكاف أن يأتي بالواجب في أي ساعة شاء منه كأوقات الصلوات الخمس

وقد اتفقوا على أن هذا الوقت سبب لوجوب الواجب فيه أى علامة عليه وشرط لصحته فلا يجب قبل دخوله ولا يصح التعجيل به واتفقوا أيضاً على جواز فعل الواجب فى أية ساعة شاء المكلف من الوقت وأنه لا بد من نية فعل الواجب .

وبعد هذا الاتفاق اختلفوا فى جزء الوقت الذى يكون سبباً للإيجاب أى علامة على توجه خطاب الشارع للمكلف . فقال الجمهور إن أول أجزاء الوقت هو علامة توجه الخطاب فتى ابتداء صار المكلف مطالباً بالفعل مخيراً فى جميع أجزاء الوقت وهذا متى كان متأهلاً للتكليف أول الوقت فإن لم يكن كان السبب الجزء الذى يزول فيه المانع من الوقت فإذا استغرق المانع جميع أجزاء الوقت لم يتوجه خطاب ولم يكن وجوب .

والدليل على أن الجزء الأول هو العلامة لتوجه الخطاب قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) فقد جعل الدلوك علامة على توجه الخطاب فى قوله (أقم الصلاة) الى المكلف ولما بينت السنة أوائل الأوقات وأواخرها دل ذلك على التوسيع على المكلف .

وينتج عن هذا الأصل أن المكلف متى صادفه جزء من الوقت خلا فيه من موانع التكليف استقر الواجب فى ذمته وإذا لم يكن فلا وجوب وقد ورد على ذلك نأثم كل الوقت فإنه يجب عليه فعل واجب الوقت بعد أن يستيقظ اجماعاً . والجواب أنه وهو نأثم لم يتوجه إليه خطاب ولم يستقر فى ذمته شئٌ بدليل أنه لو مات قبل استيقاظه لم يكن آثماً بالاجماع وإنما وجب عليه الفعل بعد التنبه بقوله صلى الله عليه وسلم « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » فإن ذلك وقتها فهو خطاب موجه إليه بعد تنبهه ووقته وقت

ذكره بدليل قوله فان ذلك وقتها .

وقال الحنفية . السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت فان لم يؤد تعين الجزء الأخير الذي يسع الواجب للسببية وبعد خروج الوقت تضاف السببية الى جملة الوقت .

والذي دعاهم الى تشكيل الأصل بهذا الشكل فروع مذهبية . منها أن الشخص اذا كان مكلفاً أول الوقت ثم وجد مانع التكليف في أثناءه واستمر الى آخره لم يجب الفعل كأن حاضت المرأة أو نفست أثناء الوقت فلو جعل سبب الطلب هو الجزء الأول لكان الواجب قد استقر في ذمته ولا تتفرغ الذمة الا بفعل الواجب أداء أو قضاء . ومنها أن الشخص اذا لم يكن مكلفاً أول الوقت ثم زال المانع عنه في آخره استقر الفعل في ذمته فعليه أما أدائه أو قضاؤه كأن كان صديداً في أوله ثم بلغ في أثناءه أو آخره ولو كان الجزء الأول هو سبب وجوب الأداء ما وجب عليه شيء . ومنها أن الانسان يجوز له أن يؤدي عصر يومه في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس ولا يجوز له أن يقضى فيه عصر أمسه ولو كان السبب بعد فراغ الوقت هو آخر جزء منه لما منع من ذلك مانع لأن الواجب حينئذ كان يكون قد وجب ناقصاً لنقصان سببه فيقضى في الوقت الناقص . فليكون الأصل منطبقاً على هذه الفروع قالوا إن السبب في وجوب الأداء هو الجزء الأول ان اتصل به الأداء فان لم يتصل به الأداء انتقلت السببية الى ما يليه وهكذا حتى اذا بقي من الوقت ما لا يسع الا الصلاة تعين للسببية فان خرج الوقت ولم يعمل أضيفت السببية الى جملة . ولا يكفي لصحة الأصل مجرد انطباقه على فروع المذهب بل لا بد أن يكون معقولاً يقوم عليه الدليل وربما كانت هذه الفروع مبنية

على قواعد أخرى . رأيت كيف جعلوا اتصال الأداء بجزء الوقت معرفاً لسببته فصارت العلامة التي تدل على توجه الخطاب محتاجة في بيانها الى الفعل الذي خوطب المكلف أن يفعله وهذا عكس وضع العلامة حتى قال ابن الهمام وقولهم هذا يصير أبعاد من المذهب المردول وهو أن التكليف مع الفعل لقولهم ان الطلب لم يسبق الفعل .

ولم يمكنهم أن يسابوا عن أول أجزاء الوقت السببية أصلاً . وإنما قالوا انه سبب لوجوب لا طلب فيه وليس من السهل أن يفهم هذا وإنما هو من التكلف كما قال ابن الهمام على أنه لا يتفق مع آية (أقم الصلاة لذكرك الشمس) فان الذي جعل الذلوك علامة له هو توجه أقم الصلاة الى المكلف وهذا بدون ريب طلب فالذلوك علامة الطلب وأثره وجوب الأداء واشتغال ذمة المكلف وبنت السنة ان الأداء على التوسع لا على الفور فالصحيح ما ذهب اليه الجمهور (الثاني الوقت المضيق وهو مالا يسع شيئاً آخر من جنس الواجب كرمضان المضيق من الوقت هو ما يساوى الواجب ويسميه الحنفية معياراً ومثاله رمضان عينه الشارع لأداء فريضة الصوم فلا يجوز أن يؤدي فيه غير ما عينه الشارع له وهذا القدر متفق عليه الا أن الحنفية فرّغوا على ذلك أنه متى حصل الصوم بنيته في أيام هذا الشهر انصرف الى فرض الشهر سواء نواه الصائم بعينه أو نوى غيره أو أطلق قالوا لأن الجهة تلغو في نية المبين فيبقى الصوم المطلق وبه يصاب الصوم المشروط وخالفهم الجمهور في ذلك فاشتروا نية التمين لأن نفي شرعية غير الصوم المعين في رمضان إنما يوجب عدم صحة ذلك الغير فيه اذا نواه وعدم صحته لا يلزم منه وجود نية ما يصح فيه والصائم يعان أنه لم يردده فلو ثبت وقوع صومه عن رمضان

ثبت جبراً عنه وهذا يبطل الفرض لأنه يلزم في صحته الاختيار ومن هنا اختار ابن الهمام مذهب الجمهور .

وسياق دليل الجمهور لا يمنع أن نية الصوم المطلق يصاب بها الفرض لأن المكلف إنما كلف أن يصوم في هذا الشهر فإذا نوى الصوم لم يقيم دليل على أنه يريد مخالفة إرادة الشارع بل القرينة قائمة على أنه يريد بصومه أداء المفروض عليه أما إذا نوى نية مبينة فقد ظهر منه إرادة تلك المخالفة فيكون عمله مردوداً عليه قال أبو حنيفة رحمه الله إنما يصاب صوم رمضان بأي نية إذا كان الصوم فيه محتملاً على الصائم والـ (بأن كان مريضاً أو على سفر) اختلف الحكم فالمسافر إذا نوى وإجراً آخر وقع عما نوى لأن الشارع أثبت له الترخيص وهو يكون في الميل إلى الأُخف والأخف عنده صوم الواجب الآخر لأنه دين يريد تفرغ ذهته منه وبناء على هذا التعليل إذا نوى تفلاً انصرف الصوم إلى رمضان لأن صوم التطوع ليس أخف إذ لا يسقط شيئاً مما في ذمته . وعلاه آخرون بأن انتفاء فرض الوقت إنما هو حكم تعيين الشارع هذا الوقت لأداء الفرض ولا تعيين على المسافر لأنه مخير فيه بين الأداء والتأخير إلى ما بعده فصار رمضان في حقه كشعبان وبناء على هذا التعليل إذا نوى تفلاً وقع عما نوى --- والمريض الذي يضره الصوم كالمسافر .

وإذا كان تعيين الوقت للصوم من العبد لامن الله كوقت النذر المعين تأدى الصوم فيه بنية مطلقة وبنية النفل ولا تأدى بنية واجب آخر فقاين ولاية الله وولاية العبد لأن ولاية الله مطلقة كاملة فله إبطال ما للعبد وما عليه فأبطل صلاحية رمضان لغير صومه .

— الثالث الوقت ذو الشبهين وهو وقت الحج —

وقت الحج يشبه المعيار من جهة أن العام لا يسع الاحجاواحدًا ويشبه الظرف من جهة أن أشهر الحج لا تستغرقها أعماله وفرع الخليفة على الشبه الأول أن الحج المفروض يتأدى بمطلق النية لظاهر حال المكاف أنه يؤدي الواجب قبل التطوع وعلى الشبه الثاني أنه يقع عن النفل اذا نواه — الأداء والقضاء والاعادة —

(الأداء فعل الواجب في الوقت المقدر له شرعاً . والاعادة فعله ثانياً في الوقت لعدم كمال الأول . والقضاء فعله بعد الوقت)
الواجب ان ابتدئ فعله في الوقت فهو أداء سواء أتمه فيه أو خارجه واشترط الشافعية في الصلاة أن يأتي بركعة منها على الأقل في الوقت . وان فعل أولاً صحيحاً غير كامل ثم فعل ثانياً فاعادة فان وقع الفعل الأول غير صحيح لم يسلم الثاني اعادة لأن الأول لا وجود له لفساده . وان ابتدئ فيه بعد انتهاء الوقت فتقضاء وكذلك عند الشافعية اذا ابتدأ بالصلاة في الوقت ولم يأت بركعة حتى خرج الوقت . وقضاء الواجب واجب اجماعاً الا أنهم اختلفوا في الموجب أهو الخطاب الذي وجب به الأداء أم هو خطاب جديد قال الجمهور بالثاني وقال الحنفية بالأول والخلاف لا يترتب عليه عمل .

وحجة الجمهور أن الشارع جعل الوقت علامة على توجهه خطاب الى المكاف هو طلب الفعل مقيداً بالوقت لمصاحبة في ذلك ولعل فعل المطالب بعد خروج الوقت ينافي تلك المصاحبة وقال الحنفية إن السبب علامة على اشتغال ذمة المكاف بالواجب فلا تنفرغ الا بفعله فاذا فعله في الوقت فقد

أدى ما طلب منه كما طلب وان فات الوقت بقيت الذمة مشغولة فيجب
تفريغها بالقضاء .

ويرد على رأى الجمهور أنه لو كان وجوب القضاء محتاجا الى أمر
جديد لما وجب قضاء الصلاة المتروكة عمدا لوجود الدليل على وجوب
القضاء لما ترك بسبب النوم أو النسيان وهو قوله عليه السلام (من نام عن
صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها) ولم يوجد نص يطالب بقضاء المتروكة عمداً
مع أنهم أجمعوا على وجوب القضاء الا ما شذبه ابن حزم بعد انعقاد الاجماع
وقد يجاب عن ذلك بأن اجماع الفقهاء دليل على وجود خطاب بذلك للمسيئ
تحقيقه في الاجماع من أنه لا اجماع الا عن مستند .

وأورد الحنفية على رأيهم فرعا من فروع مذهبهم وهو أنه اذا نذر
أن يتكف رمضان المعين ثم فات رمضان ولم يتكف فإنه يجب عليه أن
يكتف صائماً وهو لم يوجب بالنذر ذلك الصوم فلا بد أنه وجب بشئ جديد
وأجابوا عن ذلك بأن الصوم شرط ضرورى للاعتكاف تابع له فكأنه لما
نذر الاعتكاف نذر معه الصوم الا أنه امتنع ايجابه له في خصوص رمضان
لحصول المقصود بصومه فلما فات ظهر أثر النذر في ايجاب الصوم ولزم أن
لا يقضى في رمضان آخرولا في صوم واجب بسبب آخر سوى قضاء رمضان
الذى نذر فيه الاعتكاف .

والراجع من المذهب الجمهور لقوة دليلهم ولأن تفريع وجوب
القضاء على شغل الذمة غير لازم لأن الذمة مشغولة بأمر معين وهو أداء
الواجب في وقته فاذا لم يفعل فقد فات الوقت وحقت العقوبة الا اذا دل
الدليل على خلاف ذلك .

وقسم الحنفية الأداء الى كامل وقاصر وأداء في معنى القضاء . فالأداء الكامل في العبادة أن يؤدي المطلوب مستجمعاً للأوصاف الشرعية كالصلاة جماعة -- والأداء القاصر أن يؤديه غير مستجمع لتلك الأوصاف كأن يصلي منفرداً -- والأداء في معنى القضاء مثلوا له بمن دخل مع الامام في صلاته ثم فاتته الامام لسبب من الأسباب كنوم وسبق حدث فإذا فعل ما فاتته بعد فراغ الامام فهو أداء في معنى القضاء . أما كونه أداء فلا أنه فعل في الوقت . وأما كونه في معنى القضاء فباعتبار فواته مع الامام بسبب فراغ الامام وبنوا على كونه يشبه القضاء أنه لا يقرأ فيه ولا يسجد اذا سها واذا كان مسافراً فنوى الإقامة قبل أن تتم صلاته لا يتغير فرضه من الثنائية الى الرباعية لأن القضاء لا يتغير بالمغير لأنه مبني على الأصل وهو لم يتغير لانقضائه والخلف لا يفارق الأصل في الحكم فكذلك ما في معنى القضاء .

والأداء الكامل في حقوق العباد مثاله ردعين المنصوب على الوجه الذي غصبت عليه . والأداء القاصر كرده مشغولاً بجناية جناها تستحق بهارقته أو طرفه أو مشغولاً بدين بسبب استهلاكه مال انسان في يده . والأداء الذي يشبه القضاء مثاله ما اذا سمى لامرأة عبداً مما لو كان غيره حين التسمية وبسد التسمية اشتراه وسلمه لها فان هذا أداء لكونه عين ما وجب عليه ولذا تجبر المرأة على استلامه اذا أبت ويشبه القضاء لأن الزوج بعد شرائه للعبد انتقل ملكه اليه لا الى الزوجة ولذا ينفذ فيه عتقه ولا ينفذ العتق منها وتبديل الملك بمنزلة تبديل السين .

وقسموا القضاء الى قضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء يشبه الأداء . فأما القضاء بمثل معقول في العبادات فمثاله قضاء الصوم بالصوم والصلاة

بالصلاة - وفي حقوق العباد ضمانا المعصوب بالمثل أو بالقيمة وهي مثل في المعنى والقضاء بمثل غير معقول في العبادات كقضاء الصوم بالفدية عند العجز المستدام والمراد بعدم معقوليته أن العقل لا يستقل بدرك المماثلة بين الأصل والخلف - وفي حقوق العباد ضمان النفس والأطراف بالمال في القتل الخطأ وشبه العمد لأنه لا مماثلة بين النفس والأطراف وبين المال لافي الصورة ولا في المعنى . والقضاء الذي يشبه الأداء في العبادات مثاله قضاء تكبيرات العيد في الركوع اذا أدرك الامام فيه وخاف أن يرفع رأسه منه لو اشتغل بها فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم يأتي بتكبيرات العيد فيه على خلاف لأبي يوسف في ذلك وفي حقوق العباد كما اذا سمي لامرأة عبداً غير مسين ثم أعطاه قيمته ولشبه ذلك بالأداء أجبرت المرأة على أخذ القيمة اذا أبت وإنما كان ذلك الشبه من قبل أن القيمة تراجم المسمى لأنها هي المعرفة له لجهالته وصفاً

التقسيم الثاني

الراجب إما على العين وإما على الكفاية فالأول ما يطلب حصوله من كل فرد من أفراد المكلفين به والثاني ما يقصد حصوله من غير نظر الى فاعله ﴿ الواجبات التي كلف بها الشارع قد يطلب حصولها من كل فرد على حدته كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها وتسمى هذه واجبات عينية وقد يطلب حصولها من غير نظر الى من يفعلها كالصنائع المختلفة وبناء المستشفيات والقضاء والافتاء وبدء السلام وردء والصلاة على الموتى وغير ذلك وتسمى هذه واجبا على الكفاية .

وقد اتفق الفقهاء على ان واجب الكفاية اذا أتى به فرد من أفراد المخاطبين فقد تم المطلوب وسقط الحرج عنهم جميعاً واذا أهمل فلم يأت به أحد

عمهم الحرج والاثم . لكنهم اختلفوا بعد ذلك في الجواب عن هذا السؤال وهو هل الخطاب بطلبه موجه الى السكل الافرادى أى الى كل فرد أو السكل المجموعى أى هيئة المخاطبين الاجتماعية أو موجه الى بعض مبهم أو معين عند الله . قال جمهور الأصوليين ان الخطاب به موجه الى السكل الافرادى واستدلوا على ذلك بدليلين - الاول - تعميم الخطاب فى طلبه كما فى قوله تعالى كتب عليكم القتال - وقاتلوا فى سبيل الله الى غير ذلك من أوامر الكفايات التى وجه الخطاب فيها عاما - الثانى - تأنيهم الجميع بالترك وهذا آية الوجوب على الجميع .

وقيل ان الخطاب موجه الى السكل المجموعى لانه لو تعين على كل فرد كان اسقاطه عن الباقيين بفعل الفاعلين رفعا للطلب بعد تحققه وهو انما يكون بالنسخ وليس هذا بنسخ اتفاقا بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأنيهم عند الترك للجميع بالذات والسكل واحد بالعرض - وهذه الملازمة ممنوعة فان سقوط الطلب بعد تحققه قد يكون لحصول المتصود من الفعل فاشتقت علته الوجوب وقد ينصب الشارع أمانة على سقوط الوجوب من غير نسخ فلا مانع من أن يكون الوجوب على السكل الافرادى .

ورأى بعض الأصوليين أن الوجوب متعلق بالعرض وهو من غلب على ظنه أن غيره لم يفعله فالمكلف بعض لم يعين وقت الخطاب ولا يتعين الا بذلك الظن . فيندفع عنهم الاعتراض المشهور وهو ان فى ذلك تأنيما لواحد مبهم وهو غير معقول لأن التكليف كما بينا يرتبط بمن غلب على ظنه ان غيره لم يفعله فكان الشارع قال أريد ان يكون هذا الفعل فى الأمة وحتمت على من ظن

منكم أن غيره لم يفعله أن يفعله . واستدلوا على أن التكليف للبعض بدليلين الأول أن بعض المطالبات على الكفاية وردت موجهة الى بعض الأمة مثل قوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»

الثاني — السقوط بفعل البعض وبعبء أن يسقط ما على مكلف بفعل غيره . وليس هذا الدليل بشيء لأنه فضلا عن كونه مجرد استبعاد منقوض بسقوط الدين عن المدين بأداء ضامنه ولا يغير من حقيقة المطلوب طريق سقوطه .

أما القول بأن واجب الكفاية مخاطب به بعض معين عند الله تعالى فلا دليل عليه وهو يؤدي الى أن المكلف لا يعلم ما كلف به وأنه لا يصح من أحد أداء الواجب لأنه لا يعلم أهو المكلف أم غيره . وربما اشتبه على هؤلاء العلم بمن سيوجد الفعل بالعلم بمن يكلف به فإن الله سبحانه يعلم من سيوجد الفعل على التعيين (ان كان سيوجد) ويعلم أنه كلف به الأمة كلها على الرأي الأول أو كلف به بعضاً مبهما على الرأي الثاني ولما اشتبه عليهم التعلقان للعلم جعلوهما واحداً وليس بذلك .

بيان

علمنا مما تقدم أن القدر العملي مما يتعلق بفرض الكفاية متفق عليه وهو أنه إذا قام به بعض الأمة سقط الطلب عن باقيها وإذا تواترت فاهملت الفعل عوقب جميع أفرادها وإثم الجميع بالترك يقتضى بالضرورة توجه الطلب الى الجميع لأنه لا معنى للتأثير العام والمطالب البعض . وسقوط الحرج بفعل البعض يقتضى توجه الطلب الى بعض الأمة لا الى كلها . وقد وجد الطلب

في الكتاب أحياناً موجهاً الى جميع المخاطبين وأحياناً موجهاً الى الأمة بأن يكون بعض أفرادها قائماً بفرض الكفاية (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) وأحياناً موجهاً الى طائفة مبهمه (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة .)

فلا بد اذا ان يكون كل طلب منظوراً فيه الى جهة وبيان ذلك أن للأمة مصالح كثيرة لا بد من وجودها لتنظم أحوالها وتسعد في حياتها ومن هذه المصالح ما لا يقدر عليه الا باستعداد خاص وتعلم ودرية فمثل الطب لا يقدر على القيام به الفلاح الذي لم يتجاوز فكره دائرة مزرعته - والدودعن الذمار وحماية البيضة لا يقدر عليه الضعيف في جسمه - والقضاء بين الناس لا يقدر عليه الا الفقيه ذو الفراسة الذي عنده علم بأحوال البيئة التي يعين فيها الى غير ذلك من الكفايات اللازمة لوجودها ولا يقدر عليها الا بغض من الأمة استعدادها وأتقن مقدماتها ووسائلها .

فاذا ورد من الشارع طلب لشيء منها فانما يوجه الى ذلك البعض القادر على العمل وعلى بقية الأمة أن تحمل هؤلاء على العمل اذا هم تهاونوا في القيام به فالمستعدون مكلفون بمباشرة العمل والباقون مكلفون بحمل القادرين واذا لم يكن في الأمة مستعدون فعليها تذليل الطريق لايجادهم بالتعليم فمن قام بما كلف به فقد أدى وظيفته ومن أهمل عوقب وهذا معنى التضامن في المصالح الكفائية . ويظهر أن كلا من أصحاب الآراء المتقدمة نظر الى هذه المسألة من وجه .

التقسيم الثالث

(ينقسم الواجب الى محدد وغير محدد فالمحدد ما عين له الشارع مقداراً

وغير المحدد ما لم يعين الشارع مقداره)

مطلوبات الشارع قد تكون محددة المقدار كالصلوات المفروضة والزكوات وأثمان المشتريات وهذه لازمة لذمة المكلف مترتبة عليه ديناً حتى يخرج منها والدليل على ذلك التحديد والتقدير فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين فإذا لم يؤديه فالخطاب باق عليه ولا يسقط عنه إلا بمسقط . وقد تكون غير مقدرة بمقدار كالإتفاق في سبيل الله وإطعام الجائعين وكسوة العارين وانتفاذ الفرق وإغاثة الملهوفين وما شا كل ذلك وهذه مطلوبة من المكلف غير أنها لا تترتب في ذمته لأنها ارتببت لسكان محددة معلومة إذ المجهول لا يترتب في الذمة ولا ينسب إليها فلا يصح أن يترتب ديناً فإذا قال الشارع أطعموا القانع والمعتز فمضى ذلك طالب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار فإذا تبينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها بالنظر لا بالنص لأنها تختلف باختلاف ذى الحاجة واختلاف الزمان والمكان وإذا كان كذلك لم يترتب في الذمة أمر معلوم وإذا زال الوقت الحاضر صار في الثاني مكاناً بشيء آخر لا بالأول أو سقط التكليف إذا فرض ارتفاع الحاجة . ومما يؤكد عدم الترتب في الذمة أن ذلك يؤدي إلى العبث لو فرض لأنه إذا كان المقصود دفع الحاجة فعمر أن الذمة ينافي هذا المقصد إذ المقصود إزالة هذا العارض لا غرم قيمته فإذا كان الحكم يشغل الذمة ينافي سبب الوجوب كان عبثاً غير صحيح ولا يعترض على هذا بأن الزكاة المفروضة يقصد بها دفع الحاجة مع أنها مترتبة في الذمة لأننا نقول الحاجة التي تسد بالزكاة غير متعينة على الجملة ألا ترى أنهم اتفقوا على وجوب الأداء فيها وإن لم تنبه عين الحاجة فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة فالشرع قصد في تضمين

المثل أو القيمة فيها بخلاف ما هو مفروض في مسألتنا فإن الحاجة فيه متعينة فلا بد من إزالتها ولذلك لا يتعين لها مال زكاة أو غيره بل بأي مال ارتفعت حصل المطلوب فالمال غير مطلوب لنفسه فيها حتى لو ارتفع العارض بغير شيء سقط المطلوب بخلاف الزكاة فإنه لا بد من بذلها وإن كان محلها غير مضطر إليها في الوقت ولذلك عينت .

ولا يقال كيف يكون التكليف والمسكف به مجهول لأننا نقول إنما يتمتع ذلك إذا كان المجهول الذي كلفنا به معيناً عند الشارع وأمرنا أن نوافق ما قصده أما إذا لم يكن للشارع قصد إلى معين بل قصده مثل أسد الخلات على الجملة فما لم تتعين خلة لا طلب فاذا تعينت وقع الطلب على قدرها وهذا ممكن للمكلف مع نفي التعيين في المقدار .

ويوجد نوع يشبهه على الفقهاء الحاقه بأي القسمين لأنه أخذ بشبهه منهما فلم يتحضر لأحدهما وهو محل اجتهاد كالنفقة على الزوجات والأقارب وقد جعله الحنفية من قسم غير المحدد فلم يترتب في الذمة ولم يطالب به الزوج والقريب بعد فوات وقته حتى إذا تعين بالقضاء أو الرضا ألحق بالقسم الثاني فصار من الديون المترتبة في الذمة وتحصل المطالبة به وإن فات وقته . وألحق غيرهم بهذا القسم بقسم المحدد فجعلوا للزوجة حق الطلب للترتب في الذمة مطلقاً سواء عينه القضاء أو الرضا لم يعيناه .

التقسيم الرابع

(ينقسم الواجب إلى معين ونخير فالمعين ما طلبه الشارع عيناً والنخير ما طلبه الشارع مبهماً في واحد من أمور معينة كأحد خصال الكفارة) قد يعين الشارع مطلوبه فيسمى هذا الواجب معيناً وقد يهمل في واحد من أمور معينة

نحو قوله تعالى في كفارة اليمين (فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) ويسمى هذا واجباً مخيراً فالتكليف يتعلق بإحدى مبهم من هذه الأمور الثلاثة المعينة والواحد المبهم قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحيث لا تعدد فيه وإذا كان كذلك استحال التخيير وإنما التخيير يكون في الخصوصيات فتعلق الوجوب لا تخيير فيه ومتعلق التخيير لا وجوب له فالوجوب جهة وللتخيير جهة فأخذ خصال الكفارة من حيث أنه واحد مبهم واجب وهو من حيث أنه اطعام مثلاً مخير فيه - وبذلك ينحل ما يظهر من التناقض في قولهم واجب مخير .

ونقل عن المعتزلة أن الوجوب في هذا متعلق بالكل على التخيير وينبوا مرادهم في ذلك بأنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينها وهذا هو رأى الجمهور بعينه وخصوصاً أن الآمدى نقل عنهم أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض لو أتى بالكل أو ترك الكل . ولا يمكن أصحاب الرأى الأول إلا أن يقولوا به فإذا ثبت الوجوب لمسمى احدى الخصال يكون بالضرورة ثابتاً لكل واحد منها لاشتمالها عليه وإن كان لا يصدق على كل واحد أنه واجب باعتبار خصوصه .

وقال قائلون الواجب معين عند الله لا عندنا وهذا قول باطل لأنه من التكليف بالحال إذ لا طريق إلى معرفة العبد به . ثم إن مقتضى التعيين عدم جواز العدول عنه ومقتضى التخيير جوازه فيكون الشئ الواحد من جهة واحدة واجباً غير واجب وإذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخيير ثابت اتفاقاً فبطل التمييز - وليس يصح الإجابة عما لزم قولهم من التكليف بالحال بأن

الواجب يتعين بالاختيار لأنه يلزم ذلك تفاوت المكلفين في الواجب بحسب
تفكيرهم في اختيارهم وذلك باطل لأن الآية دلت على أن كل خصلة مجزئة
لكل مكلف وقد اتفق الفقهاء على أن المكلفين شرع في التكليف بذلك
وأيضاً لو كان الواجب انما يتعين بالاختيار لنا في أن الوجوب ثابت قبل
الاختيار ولا يستقيم مع ذلك أن يكون الواجب مبنياً لأن الفرض أن التعيين
متوقف على اختياره والفرض أنه لم يحصل اختيار ولا يصح أيضاً أن يقولوا
أن الواجب معين ويسقط التكليف بفعله وبفعل غيره لأن الآتي حينئذ
ليس بآت بالواجب بل ببدله والاجماع منعقد على غير ذلك .

والنتيجة أن الجهة العملية متفق عليها وهي أن المكلف مطالب بأحدى
هذه الخصال فإن فعلها فقد أدى الواجب وإن ترك السكوت أثم والخلاف بعد
ذلك في شيء لا يترتب عليه عمل كما قالوا في فرض الكفاية .

مقدمة الواجب

ليس بلاءنا الآن في المقدمات التي يتوقف عليها توجه الطالب بأن
كانت أسباباً أو شروطاً للطالب فإن هذه لا نزاع في أن المكلف لا يطالب
بتحصيلها كما سيأتي في بيان الأسباب والشروط فإذا قيل له أقم الصلاة لدلوك
الشمس فإنه ليس مطالباً بتحصيل دلوك الشمس الذي هو سبب لتوجه الخطاب
بإقامة الصلاة وإذا قيل أدركت الزكاة النصاب إذا حال عليه الحول فليس مما يلزمه
أن يؤخر المال عنده حتى يحول عليه الحول فتجب عليه الزكاة .

وانما الكلام في الأسباب والشروط التي يتوقف عليها وجود الفعل
المكلف به هل تجب بما وجب به الفعل بمعنى أن المكلف إذا أمر بالصلاة
فهل يترن في هذا الأمر أمر له بان يقوم الذي ثبت أنه شرط شرعي لصحة

الصلاة وإذا قيل له اعلم فهل يكون في هذا الأمر أمر له بالنظر الصحيح الذي هو سبب عادي للعلم أولاً .

وقبل بيان الجواب نزيدك ايضاحاً للمسألة . ان لكل فعل مأمور به أسباباً عادية أو شرعية يتوقف عليها وجوده عادة أو شرعاً وله شروط عقلية وعادية وشرعية لا بد من توفرها عقلاً أو عادة أو شرعاً حتى يوجد الفعل معتبراً

فالسبب العادي كالنظر الصحيح الموصول الى العلم

والسبب الشرعي كلفظ العتق في تحرير الرقاب

والشرط العقلي كترك الضد لأداء الواجب

والشرط العادي كغسل جزء من الرأس لتحقيق غسل الوجه

والشرط الشرعي كالوضوء لصحة الصلاة

فأما الأسباب فلا شك أنها هي التي يتوجه اليها الخطاب حين الأمر بالمسببات فإذا قال الشارع أعتق رقبة فأنما يريد منه قل هذا اللفظ الذي جعلته سبباً للعتق وإذا قال اعلم فأنما يطلب ان يتوجه للنظر الصحيح وذلك لأن هذه المسببات التي توجه اليها الخطاب ظاهراً ليست من فعل العبد وإنما هي آثار لأسباب هي التي تقع في دائرة كسبه ثم يعقب السبب مسببه بفعل الله سبحانه . فلا يصح ان يكون هذا محل نزاع .

أما الشروط الشرعية فمن المعلوم أنها لم تصر شروطاً لا بطلب من المشرع فهمنأمنه شرطيتها كالوضوء الذي أمر الله به بأمر خافض وستر العورة والطهارة اللذين أمر بهما كذلك فليس هناك ذاع لأن نبحث لهما عن موجب آخر بقيت الشروط العقلية والعادية ولما كان الواجب مأموراً به والمكلف مطالباً بتحصيله وهو لا يحصل فرضاً إلا بهذه الشروط كانت النتيجة انه يجب

على المكلف تحصيلها ليتحقق مطلوب الشارع ويمكن أن نقول مثل ذلك في الشروط الشرعية اذا تطلبنا لها موجبا آخر غير الموجب الاصيل وهو الخطاب الخاص بها فيتكون من ذلك هذه القاعدة .

(ما يتوقف عليه الواجب وهو مقدور للمكلف فهو واجب به)
وانما قيدناه بما هو من مقدور المكلف ليخرج ما ليس كذلك كاليد في الكتابة وكالرجل في المشي وهذه في الحقيقة شروط للتكليف وقد قدمنا انها لا يلزم المكلف تحصيلها حتى يتوجه اليه الخطاب .

المندوب

المندوب ما طلب الشارع فعله طلبا غير حتم ومعنى ذلك أن يكون المندوب مطلوب الفعل عند الشارع مثابا عليه ولكن لا إثم في تركه وربما استحق تاركه ملامة لانه لم يقف عند قصد الشارع كما يبين بعد .
وقد قسموا السنة الى ثلاثة أنواع .

الأول سنة هدى وهي ما كانت أقامتها تكميلا للواجبات الدينية كألا ذان والجماعة وهذه تاركها مضلل مالموم حتى لو اتفق أهل قرية على تركها قوتلوا
الثاني سنن زائدة وهي الامور التي كان يفعلها النبي صلى الله عليه وسلم وهي أمور عادية خلقية كما في أكله وشربه ونومه ولبسه وهذه ان أخذ بها المكلف فحسن وان تركها فلا بأس أى لا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة .
الثالث النفل وهو المشروع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن كصلاة التطوع وهذه يثاب الانسان على فعلها ولا عقوبة ولا عتاب على تركها .
قال الشافعي رحمه الله يلزم على هذا الاصل أن من شرع في نفل ثم أفسده فلا يجب عليه قضاؤه لأن الفعل لم يكن محتما عليه في البدء فكذلك في الاستمرار

وقال الحنفية يجب عليه القضاء قالوا لأن التخيير في البدء لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره بعد الشروع فلا اختلاف جائز ثم هو واقع للدليل وهو النهي عن ابطال العمل (ولا تبطلوا أعمالكم) فوجب اتمامه فلزم القضاء بالافساد

الحرام

— الجرام ما أشعر بالعقوبة على فعله —

وقسم الحنفية الطلب المقتضى للكف الى قسمين باعتبار طريق الثبوت (الأول) ما ثبت قطعا وهو نصوص الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وهذا مقتضاه التحريم فهو عندهم مقابل للفرض .

(الثاني) ما ثبت ظنا وهو أخبار الآحاد والقياس وهذا مقتضاه كراهة التحريم فهو يقابل الواجب واختلفت عبارتهم في مقدار المكروه تحريما فقال محمد كل مكروه حرام نوعا من التجوز وقال أبو حنيفة وأبو يوسف المكروه الى الحرام أقرب .

والظاهر أنهم إنما كرهوا اطلاق لفظ الحرام عليه لأن طريق ثبوت ما اقتضاه ليس بقاطع وان كانوا يوافقون غيرهم في المعنى وهو ان المكروه معاقب عليه كالحرام الا أن جاحدا المكروه لا يكفر وهذا لا يخالفهم فيه أحد لأن ما طريقه الظن لا يكفر جاحده عند الجميع .

وقد قدمنا في الفرض والواجب ان التفرقة في الحكم غير الاعتقادي بناء على طريقة الثبوت ليست بصحيحة لما يترتب عليها من اختلاف الحكم بين أفراد المكلفين اختلافا ليس منشؤه الاجتهاد .

المكروه تنزيها

المكروه تنزيها هو ما طلب الكف عنه من غير اشعار بالعقوبة على

ذلك وهو يقابل السنة .

تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة

قدمنا أنه يجوز أن يوجب الشرع واحدا لا بعينه من أمور معينة وهو الواجب الخير وقد وقع ذلك في التشريع .

وقد فرض الأصوليون مسألة مشابهة لهذه في المحرم وهي أنه يجوز أن يحرم الشارع واحدا لا بعينه من أمور معينة كقوله انى أنهاك أو حرمت عليك واحدا من هذين الأمرين ومقتضى ذلك الخطاب نهيه عن الجمع بينهما فعلا وله أن يفعل أحدهما وكذلك ان كانت الامورا أكثر من اثنين . وانما قلنا فرض الأصوليون لاننا لم نعلم تشريعا بهذا الشكل ولا يصح تمثيله بالنهى عن الجمع بين الأختين لأن الشارع لم يحرم واحدة منهما لانه لو ترج احدى الأختين ثم طلقها وانتهت عدتها يجوز له التزوج بالأخرى فليس فعل احد الأمرين مانعا من الآخر مطلقا وانما هو ممنوع منه مادام الفعل الاول باقيا وظاهر القاعدة غير ذلك . ويمكن أن يشمل بمن قال لزوجه احدا كما طالق ثلاثا فانه يجوز له قربان احدهما وبه يتبين تحريم الاخرى على أن بعضهم يقول حرمتا عليه وهو مناقض لهذه القاعدة لأن الطلاق الواقع منه انما هو تحريم امرأة لا بعينها من امرأتين وقد فرضنا صحة ذلك وأن مقتضاه النهى عن الجمع بينهما وله أن يفعل أحدهما .

(الشيء الواحد بالشخص والجمعة يستحيل أن يكون حراما واجبا)

بان مما تقدم أن بين الواجب والحرام التضاد فان الواجب هو المقول فيه افعלוه والحرام هو المقول فيه لا تفعلوه ومن البديهي أنهما لا يردان على

شيء واحد بالشخص والجهة لأنه يستحيل أن يطلب فعل شيء والكف عنه في آن واحد لأنه تكليف بما لا يطاق

فأما أن كان الشيء واحدا بالنوع وأشخاصه مختلفة باختلاف صفاته أو جهاته فإنه لا مانع أن يرد عليه الطلب بصفة والنهي بصفة كالسجود فإنه نوع واحد ولكنه منقسم فهو بالإضافة إلى الله مطلوب وبالإضافة للشمس والقمر ممنوع (لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن) ولا تناقض هنا لأن الأمور به غير المنهي عنه لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة .

وهناك واحد يشكل أمره وهو الفعل الواحد له جهتان فهل يجوز أن يكون مطلوبا من إحدى جهتيه منهيًا عنه من الجهة الأخرى أو لا يجوز مثاله الصلاة في الأرض المغصوبة فإن الحركات التي يؤديها المصلي إنما هي اختيارية ولها جهتان الأولى كونها صلاة يتقرب بها إلى الله الثانية كونها بقاء في الأرض المغصوبة فهل يقال إن الأمر وارد عليها من الجهة الأولى فيؤدي بها الواجب حتى يستقط الطلب وتبرأ الذمة ومنهي عنها من الجهة الثانية فيكون معاقبا على ذلك البقاء فيكون الفعل الواحد مثابا عليه معاقبا على فعله من جهتين مختلفتين — اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال (الأول) أن هذا لا يجوز إذ يستحيل أن يجتمع الطلب والنهي على فعل واحد معين بالشخص وأصحاب هذا الرأي هم المعتزلة والامام أحمد بن حنبل وبناء على ذلك قالوا إن هذه الصلاة باطلة لا تسقط الطلب لأنه لا يفهم أن يكون الشيء الواحد المتعين قربة معصية وأعظم حجة لخصوم هذا المذهب أنه مخالف لإجماع السلف فإنهم ما أمروا بالظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع

ذلك ولا نهوا الظالمين عن الصلوات في الدور المغصوبة والامام أحمد ينكر وجود هذا الاجماع ومشايعوه يقولون لو كان لعلم به أحمد على أنه اذا صح ما قالوه فهو اجماع سكوني وليس هو من الحجج القطعية التي لا تجوز مخالفتها
الرأي الثاني للقاضي أبي بكر وهو أن هذا الفعل الواحد يستحيل كونه قرينة معصية بل هو معصية لأنه فعل منهي عنه اذ هو غضب ولكنه احتراماً لذلك الاجماع قال ان الطلب يسقط عند فعل تلك الصلاة لاجلها وقد خرج القاضي بذلك الى ما لا يعقل اذ كيف يعقل أن مطلوباً يسقط طلبه اذا فعل لا على وجهه المشروع .

الرأي الثالث للجمهور وهو تجويز ان يتوجه الطلب والنهي معاً الى فعل واحد ذي جهتين فيكون مطلوباً باعتبار احدهما ومنهياً عنه باعتبار الجهة الأخرى مادامت الجهتان غير متلازمتين أى تعقل احدهما بدون الأخرى كما في مثالنا فان الصلاة تعقل بدون الغضب والغضب يعقل بدون الصلاة وحينئذ يعقل ان هذه الصلاة مطلوبة من جهة كونها صلاة منهي عنها من جهة كونها غضباً واحتجوا (١) بأننا نقطع اذا قال الأمر لمن تجب عليه طاعته اكتب هذه الصحيفة ولا تكتبها في المسجد فكتبها في المسجد انه مطيع من جهة أنه كتب عاص من جهة أنه كتب في المسجد .

(٢) ان اجتماع الحرمة والوجوب لو امتنع فانما امتناعه لاتحاد المتعاق ونحن نقطع بتعده في الصلاة المغصوبة اذ متعاق الأمر الصلاة ومتعاق النهي الغضب وقد اجتمع مع امكان الانكسار .

(٣) انه لو امتنعت صحة الصلاة في الأرض المغصوبة امتنعت صحة الصلاة في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها وقد قالوا بصحة كثير منها .

(٤) ان هذه الصلاة لو لم تصح لم يسقط الواجب بها وقد أجمع السلف ذلك الاجماع الذى قدمنا ذكره . والجواب عن هذه الادلة .

أما الدليل الأول فان القطع بالطاعة والمعصية فى كتابة الصحيفة ممنوع فان المصلحة التى بنى عليها السيد طلبه ونهيه اقتضت كتابة الصحيفة فى غير المسجد فاذا كتبها فيه لم يكن مؤديا للمطلوب بل كان مضيقا للمصلحة التى بنى عليها الطلب لأن عبارة الأمر تؤول الى قوله اكتب الصحيفة فى غير المسجد فاذا لم يؤد المطلوب على الشكل الذى أمر به لم يكن مطيعا عاصيا بل عاصيا صرفا وأما الدليل الثانى فان القطع باختلاف المتعلق ممنوع اذ ان أفعاله أكو ان فى حيز نهى عن الإقامة فيه فهى فعل واحد منهى عنه .

وعن الثالث القول بالموجب وهو بطلان الصلاة فى الأوقات المنهى عن الصلاة فيها وقد قال بذلك كثير من الفقهاء وان اختلفوا فى بعض الجزئيات وعن الرابع بعدم الاجماع كما تقدم .

ومن جهة أخرى يقولون بمنع انفكاك الجهتين فى الصلاة فى الأرض المنصوبة لأنه ان أريد انفكاكهما فى مطلق صلاة وغصب فهو مسلم وليس محل نزاع وان أريد انفكاكهما فى هذه الصلاة المعينة فهو ممنوع

وقال المبطلون لهذه الصلاة الصلاة عبادة ونية التقرب فيها ونية التقرب بالمعصية محال فقد اختلف شرط من أهم شروطها وأجاب الغزالى عن ذلك بأن اجماعهم على صحة هذه الصلاة يفيد أن نية التقرب ليست شرطا ثم تكلم على سقوط نية التقرب بما لا يجدى وكأنه أحس بذلك فقال والجواب الثانى وهو الاصح أنه ينوى التقرب بالصلاة ويعصى بالغصب ولكن خصومه بينوا ان الصلاة والغصب شيء واحد فيكون متقربا بعين ما هو عاص .

والنظر يقضى بموافقة من يقول بطلان هذه الصلاة ويؤيد ذلك قول الجمهور بطلان الصوم يوم العيد والأمر في المسألتين واحد لأن هذا فعل ذوجتهين من جهة كونه صوما هو قرينة ومن جهة كونه في يوم عيد هو معصية والجهتان غير متلازمتين بمعنى أن تعقل احدهما دون الأخرى اذ يعقل الصوم بدون كونه في يوم عيد ويعقل يوم العيد بدون الصوم فالوجه بطلان ذلك كله والله أعلم .

المباح

المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوبا فاعله ولا اجتنابه .
أما كونه ليس مطلوبا الاجتناب فلا مورد .

(١) أن المباح عند الشارع هو ماخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم فإذا تحقق الاستواء والتخير شرعا لم يتصور أن يكون تاركه مطيعا لعدم تعاقب الطاب بالكف عنه اذ أن الطاعة لا تكون الا مع طلب ولا طلب فلا طاعة .

(٢) اذا تقرر الاستواء بين الفعل والترك شرعا في المباح فلو جاز أن يكون تاركه مطيعا بتركه جاز أن يكون فاعله مطيعا بفعله من حيث كان الفعل والترك متساويين بالنسبة الى المباح وهذا غير صحيح بل ولا معقول .

(٣) الاجماع على أن نادر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ولو كان هذا الترك طاعة لازم بالنذر فلما لم يلزم دل على أنه غير طاعة .

(٤) لو كان ترك المباح طاعة لزم رفع المباح من أحكام الشرع من حيث النظر اليه في نفسه وذلك باطل بالاجماع ولا يخالف فيه الكمي لأنه انما ينفي المباح بالنظر الى ما يستلزم لا بالنظر الى ذات الفعل .

وبالجملة فان هذه القاعدة لا يخالف فيها أحد . وهذا اذا نظر الى المباح من حيث كونه مباحا فان نظرا اليه من جهة أن تركه ذريعة الى أمر آخر فانه يعطى حكم ما أدى اليه فان أدى فعله الى أمر منهي عنه كان من تلك الجهة مطلوب الترك كما أنه اذا كان ذريعة الى أمور به كان مطلوب الفعل . ويدل ما تقدم على أن المباح ليس مطلوب الفعل من حيث إنه مباح لأن كلا الطرفين فيه على حد سواء .

والنتيجة أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه ولا في تركه دون فعله بل قصد جعله خيرة المكلف فما كان من المكلف من فعل أو ترك فذلك قصد الشارع بالنسبة اليه فصار الفعل والترك كتحصيل الكفارة أيهما فعل فهو قصد الشارع لأن للشارع قصدا في الفعل بخصوصه أو الترك بخصوصه .

اقسام المباح

المباح ثلاثة أقسام

الأول ما صرح الشارع فيه بالتخير كقوله ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه .

الثاني ما لم يرد فيه عن الشارع دليل سمعي بالتخير لكن صرح الشارع بنفي الحرج عن فعله .

الثالث ما لم يرد فيه عن الشارع شيء فيبقى على البراءة الأصلية .

كل هذه الاقسام موجودة لا محالة وان كان بعض المعتزلة قد نازع في تسمية الاباحة حكما شرعيا وقال إن هذا من الشارع تقرير للشيء على ما كان عليه من رفع الحرج عن فعله وتركه وهذا نزاع لفظي لا طائل تحته فان الجمهور يعرفون الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بفعل العبد طلبا أو تخييرا فقوله

إن شئتم فعلتم وقوله لا حرج عليكم هو خطاب قطعا فهو حكم منه ويقولون ان فيما سكت عنه أن سكوته في قوة قوله أبحته فالمباح بجميع أقسامه مما حكم به الشارع على هذه الاصطلاحات . والمعتزلة يخصصون الحكم بما فيه طلب فالمنازعة إنما هي لفظية في الأسماء والاصطلاحات وهي ليست بشيء في نظر العقلاء .

الا أن الكعبى من كبار المعتزلة قال إن الوجوب يعرض لكل مباح مستدلا بهذا القياس كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجب فكل مباح واجب . والكلية في مقدمته الأولى غير صحيحة لأن ترك الحرام الذى كلف به الشارع إنما هو الكف والكف فعل من أفعال النفس ولا يكون إلا بعد أن تنزع الى فعل الشئ وليس كل مباح كفا بهذا المعنى عن حرام فكم من مباح يفعله الانسان من غير أن يكون قد خطر بباله أو نازعته نفسه الى فعل حرام . فان أراد بترك الحرام فى الأولى الترك المكلف به فالكلية غير صحيحة وان أراد به مجرد الترك وهو العدم كانت الثانية غير صحيحة أو لم يتحد الوسط فى المقدمتين وقد كانت تصح لو قيل كل مباح ترك حرام وبعض ترك الحرام واجب فبعض المباح واجب ونحن نوافقه على هذه النتيجة فان بعض المباح قد يكون واجبا بالعرض اذا دعت النفس الى محرم ولم يكن هناك واسطة للكف الافضل للمباح فهو واجب لأن به الكف لا لأنه مباح فان هناك تباينا بين واجب ومباح .

الحكم الوضعى

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين قد يكون طلبا أو تحذيرا وهو خطاب التكليف الذى تقدم الحديث عنه .

وقد يكون جملاً للشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً وهو خطاب الوضع .
وقد أدخل الآمدي في خطاب الوضع الخطاب المتعلق بكون الشيء
صحيحاً أو باطلاً وكونه عزيمة أو رخصة أو صحيحاً أو فاسداً وعلى ذلك نسير
في كتابنا هذا لما سنبين بعد .

السبب

قد يحكم الشارع على شيء من الأشياء بأنه علامة على تعلق الطلب بذمة
المكلف كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فقد جعل الدلوك علامة
على توجه طلب الصلاة إلى المكلف أو علامة على الملك أو زواله أو استحقاق
العقوبة فالأول كعقد البيع فإنه يفيد كلا من البائع والمشتري ملكاً ويزيل
عنهما ملكاً يفيد البائع ملك الثمن ويزيل عنه ملك العين ويفيد المشتري ملك
العين ويزيل عنه ملك الثمن ومثال الثاني القتل العمد العدوان فقد جعل علامة
على استحقاق القاتل القصاص .

وهذا الذي يتوقف عليه الحكم ان ظهرت مناسبة لشرعية الحكم
فهو العلة كعقد البيع الدال على الرضا بنقل الملكية وكالقتل العمد العدوان
كلاهما مناسب للحكم الذي توقف عليه . فالعلة هي الوصف الظاهر المنضبط
الذي جعل مناط الحكم يناسبه .

وان كان يفضى إلى الحكم وليس ظاهر المناسبة له فهو السبب .
فالفرق بين السبب والعلة أن ما عقل تأثيره أى مناسبة بنفسه للحكم
أو عقلت مناسبة بما هو مظنة له كالسفر مظنة للمشقة فعقلت مناسبة للتخفيف
فذلك العلة وان كان مفضياً بلا تأثير فهو السبب ويطلق كل منهما على الآخر
مجازاً . وللشاطبي رحمه الله اصطلاح غير هذا فإنه جعل السبب ما وضع شرعاً
(٩٠)

وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً ثم قصد أن لا يكون مقتضاه فهو قصد باطل .
ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً من المأكول والمشروب والنكاح وهو
غير ناكح في الحال ولا قاصد للتعليق (على رأي الحنفية مطلقاً ورأي المالكية
في التعليق الخاص) فجميع ذلك لغو لأن ما تولى الله حليته بغير سبب ظاهر
من المكلف مثل ما تعطى المكلف السبب فيه . وهذا الأصل ناتج عن الأصل
السابق وهو أن الشارع قاصد لوقوع المسببات عن أسبابها فقصد هذا القاصد
مناقض لقصد الشارع وكل قصد ناقض قصد الشارع فهو باطل .

والكلام انما هو فيمن فعل الأسباب مختاراً لأن تكون أسباباً لكن مع عدم
اختياره للمسبب فلا يرد أن الاختيار شرط في صحة السبب لأن الاختيار مفروض
وجوده ولا يلزم الاختيار في وقوع السبب بسببه لأن هذا ليس للعبد وانما هو
للشارع . أما اذا فعلت الأسباب غير مستكملة شروطها التي وقف الشارع
وقوع مسباتها عليها ولم تنتف عنها موانعها فلا تقع مسباتها شاء المكلف
أو أئى لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لا اختياره وأيضاً فإن الشارع
لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها فاذا لم تتوفر
لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً سواء قلنا ان الشروط وانتفاء
الموانع أجزاء أسباب أولاً

الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح كما أن الأسباب المشروعة
أسباب للمصالح مثال ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه أمر مشروع
لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام واتخاذ الباطل على أى وجه
كان وليس بسبب في الوضع الشرعى لاتلاف مال أو نفس ولا نبيل من

عرض وان أدى الى ذلك في الطريق وكذلك الجهاد موضوع لا علاء كلمة الله وان أدى الى مفسدة في المال أو في النفس وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد وان أدى الى اتلاف النفوس واهراق الدماء . وأما الأسباب الممنوعة كالانكحة الفاسدة فانها سبب لمفاسد من أجلها كان النهي عنها وان أدت الى الحاق الولد وثبوت الميراث وهى مصالح . والنتيجة أن المفاسد التى تنتج عن أسباب مشروعة ليست ناشئة عنها فى الحقيقة وإنما هى ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها وكذلك المصالح التى تنتج عن أسباب ممنوعة ليست ناشئة عنها وإنما هى ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها ومن ذلك ما قاله الحنفية فى ثبوت الملك بالغصب والمصاهرة بالزنا فالملك والمصاهرة لم ينتجا فى الحقيقة بسبب الغصب ولا بسبب الزنا وإنما بأسباب أخرى مناسبة كما قدمنا بيان ذلك .

السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به أولا فان علم ذلك أو ظن فلا اشكال فى المشروعية . وان لم يعلم ولم يظن فهو على ضربين — الأول — أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة — الثانى أن يكون لأمر خارجى . فان كان لعدم صلاحية المحل ارتفعت المشروعية أصلا فلا أثر للسبب شرعا بالنسبة الى ذلك المحل كالزجر بالنسبة الى غير العاقل والعقد على الخنزير والميتة والطلاق المنجز بالنسبة للأجنبية والدليل على ذلك أن السبب قد فرض أنه الحكمة فلو ساغ شرعه مع فقد أنها جملة لم يكن مشروعا وقد فرضناه مشروعا .

وان كان لأمر خارجي مع قبول المحل فهل يؤثر ذلك الخارجى فى
شرعية السبب أو يجرى السبب على أصل مشروعيته هذا محتمل والخلاف
فيه سائغ .

قال القائل ببقاء السبب على المشروعية

(١) أن الحكمة إما أن تعتبر بمحطها أو كونه قابلاً لها فقط وإما أن تعتبر بوجودها
فيه فإن اعتبرت بمحطها أو كونه قابلاً لها فهو المطلوب وإن اعتبرت بوجودها فى المحل
لزم أن يعتبر فى المنع فقد انهماء مطلقاً لما منع أو لغير مانع كسفر الملك المرفه فانه لا مشقة
له فى السفر فكان الفطر والقصر فى حقه ممتنعين وهو خلاف ما أجمعوا عليه
(٢) ان اعتبار وجود الحكمة فى المحل عيناً لا ينضبط لأن تلك الحكمة
لا توجد الا ثانياً عن وقوع السبب فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها
أو عدم وقوعها وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب
على وجود الحكمة لأن الحكمة لا توجد الا بعد وقوع السبب وقد فرضنا
وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور محال فاذا لا بد من الانتقال
الى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة كافياً .
وقال المانع من بقاء السبب سبباً اذا لم توجد الحكمة .

(١) ان قبول المحل للحكمة إما أن يعتبر بكونه قابلاً فى الذهن فقط
وان فرض غير قابل فى الخارج وإما بكونه توجد حكمته فى الخارج والأول
غير صحيح لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد فما ليس فيه
مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة فى الخارج مساو لما لا يقبل المصلحة
من حيث المقصد الشرعى وإذا استويا امتنعاً أو جازاً لكن جوازها يؤدى
الى ما اتفق على منعه فلا بد من القول بمنعها .

- (٢) أنا لو أعملنا السبب صار عبثا والعبث لا يشرع .
- (٣) إن جواز القصر والفطر للملك المترف إنما هو باعتبار وجود الحكمة فإن انتفاء المشقة بالنسبة له غير متحقق بل الظن بوجودها غالب غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط فنصب الشارع المنظمة موضع الحكمة ضبطا للقوانين الشرعية كما جعل الاحتلام مظنة العتل القابل للتكليف لأنه غير منضبط في نفسه .
- والنتيجة أن المسألة مجال للاجتهاد إلا أن الجمهور على اعتبار قابلية المحل للحكمة في مشروعية السبب لوجودها فعلا .

الشرط

الشرط ما عدمه مستلزم لعدم الحكم وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فإن عدمها ينافي حكم البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلاة فإن عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة

وعرف الشاطبي الشرط بما كان وصفا مكملا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط أو فيما اقتضاه الحكم فيه كما نقول ان الحول أو إمكان النماء مكمل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى والاحصان مكمل لوصف الزنا في اقتضائه الرجم ثم قال وسواء علينا أكان وصفاً للسبب أم العلة أم السبب أم المعلوم أم لمخالصها أم لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشرط وإن لم ينعكس كسائر الأوصاف مع موصوفاتها حقيقة أو اعتباراً .

واعلم ان المسائل التي ستوضح ترجع الى الشرط الجملي وهو ما جعله الشارع شرطاً لا يكون المشروط الا بوجوده وهو شرط الصحة أولاً يكون كاملاً الا بوجوده وهو شرط الكمال أو جعله المكلف شرطاً مع اجازة الشارع له ذلك كالتعليقات والشروط التي يقرنها بالعقود.

- ١ -

السبب اذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونه لأنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه وقد فرض أنه شرط والأمر في هذا واضح.

لكن هناك قضية ربما يوهم كلام الفقهاء أنها محل الاشتباه وتجعل محل نزاع وهي ان الحكم اذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط فهل يصح وقوعه بدون شرطه أولاً قولان فمن راعى السبب وأنه مقتضى لمسببه غلب اقتضاه ولم يراع توقفه على شرطه - ومن راعى الشرط وان توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه لم يراع حضور السبب بمجرد وجوده. وفرعوا على ذلك مسائل منها

- (١) ان حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة ودوران الحول شرطه ويجوز تقديمها قبل الحول على الأول دون الثاني
- (٢) ان اليمين سبب للكفارة والحنث شرطها ويجوز تقديمها على الشرط على الأول دون الثاني .
- (٣) انفاذ المقاتل سبب للقصاص أو الدية والزهوق شرط ويجوز العفو قبل الزهوق من غير حكاية خلاف .
- (٤) اذا اذن الورثة عند المرض المخوف في التصرف في أكثر من الثلث جاز مع

أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت فالمرض هو السبب لتملكهم والموت شرط
فيفيد اذهم قبل حصول الشرط عند مالك خلافاً للشافعي وأبي حنيفة إلى غير
ذلك من المسائل التي تشبه هذه .

وإذا ثبت هذا كان مناقضاً للأصل الأول والأصل الأول ثابت قطعاً
فلا بد من النظر في هذه المسائل .

فأما مسألة الترخيص باخراج الزكاة قبل الحول فانما هو مبني على ان
الحول شرط في الاحتام وليس شرطاً في الوجوب فالحول كله عند من صحح
التقديم وقت موسع لو جوب الزكاة ويتحتم متى تم الحول ومثله مسألة الكفارة .
وأما مسألة الزهوق فانه شرط في وجوب القصاص وليس شرطاً في
صحة العفو وهذا متفق عليه اذ العفو بعد غير ممكن فلا بد من وقوعه قبله إن وقع
ولا يصح ان يكون اذ ذاك شرطاً في صحة العفو والدليل على أن مدرك صحة العفو
ليس ما قالوه انه لا يسمح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذدية النفس
كاملة قبل الزهوق باتفاق ولو كان المدرك ما قالوه لكان في المسألة قولان .
وأما مسألة اذن الورثة فهي بينة المعنى لأن الموت سبب في صحة الملك
لا في تعلقه والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال المورث لا في تملكهم
له فهما سببان كل واحد منهما يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر فمن حيث كان
المرض سبباً لما قلنا كان اذهم واقفاً في محله لأن لهم في المال شبهة ملك فاذا
أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم الرجوع والذي يقول بعدم النفاذ يبنى أمره
على أن الموت شرط للملك ولا يجعل لشبهة الملك تأثيراً فلما أذنوا لم يكن لهم
ملك فلم يكن لا اذهم تأثير .

وعلى الجملة يكون الأصل ثابتاً مطرداً ولم يعترضه ما يوجب الشك فيه .

الشروط من جهة كونها داخلة تحت خطاب الوضع ليس للشارع قصد في تحصيلها من حيث هي شروط ولا في عدم تحصيلها .

فابقاء النصاب حولا حتى تجب فيه الزكاة ليس بمطابوب الفعل حتى يجب ولا مطابوب الترك حتى يجب الاتفاق لأنه لو كان مطابوبا لم يكن من باب خطاب الوضع والمفروض خلافه والحكم أنه متى وجد الشرط مع مقتضى وعدم المانع وجد المشروط وإن عدم لم يوجد المشروط والا مر في ذلك ظاهر متى لم يقصد المكلف عدم الشرط حتى لا ينبني على السبب حكمه .

فإن تعمد المكلف ذلك كان عمله منهيا عنه بدليل قوله عليه السلام لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة وقوله من أدخل فرسا بين فرسين وهو لا يأمن أن تسبق فليس بقمار وإن أدخل فرسا بين فرسين وهو يأمن أن تسبق فهو قمار وقوله في حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مئة شرط إلى غير ذلك وأيضا أن العمل يصير ما انعقد سببا لحكم شرعي جلبا لمصلحة أو درأ لمفسدة عبثا لا حكمة فيه ولا منفعة له وهذا مصاد لقصد الشارع من جهة أن السبب لما انعقد صار مقتضيا شرعيا لسببه لكنه توقف على حصول شرط هو تكميل للسبب فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب قاصدا لمضادة الشارع في وضعه سببا .

وأما كون العمل باطلا فينتى الحكم على السبب أو غير باطل فلا تأثير للسبب في ذلك تفصيل وذلك أنه إن كان الشرط الحاصل في معنى المرفع أو الشرط المرفوع في حكم الحاصل كان الحكم الذي اقتضاه السبب

على حاله قبل هذا العمل والعمل باطل كمن وهب المال قبل الحول لا آخر
قد راوضه على أن يردده اليه بعد الحول بهبة وكمن جمع بين مفترق ديثا يأتي الساعى
ثم ترد الي التفرقة أو بالعكس وكالمزوج بالطلاق ثلاثا تظهر صورة الشرط
ثم تعود المرأة الى مطلقها وأشباه ذلك .

وان لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ثلاثة أوجه (الأول) ابطال ما عمل
والاعتبار للسبب وحده فيترتب عليه حكمه (والثاني) النظر الى أن السبب
بدون شرطه لا يؤثر فيكون العمل مؤثراً في رفع حكم السبب حتى لا يوجد
الحكم والشرط مفقود (الثالث) أن يفرق بين ماهو حق لله وما هو حق
للناس فان كان حقاً لله ارتفع تأثير السبب لعدم الشرط وان كان حقاً للناس
كان العمل في رفع الشرط لا يبطال حكم السبب لاغيا ويبقى ما اجتمع فيه
الحقان محل اجتهاد فعلى المجتهدين ينظر حتى يغلب عنده احدا الحقين فيعمل به .

الشروط الجمعية مع مشروطاتها ثلاثة أنواع

(١) شرط مكمل لحكمة المشروع بحيث لا يكون فيه ما ينافيها كاشتراط
الرهن والحمل والنقد والنسيئة في الثمن واشتراط الحول في الزكاة والحرز في
القطع وهذا القسم لا اشكال في صحته في التشريع وفي جملة من المكلف لانه
مكمل لحكمة كل سبب يقتضى حكماً .

(٢) شرط غير ملائم لمقصود الشرط ولا مكمل لحكمته بل هو على
الضد من الأول كما اذا اشترط في الزواج ان لا ينفق على الزوجة أو شرط في
البيع أن لا ينتفع بالمبيع وهذا القسم أيضاً لا اشكال في عدم صحته لانه مناف
لحكمة السبب فلا يصح أن يجتمع معه فيكون لاغياً ثم هل يفسد الشرط

إذا اقترن به أولاً هذا محل نظر ويستمد الجواب عليه من المسألة السابقة .
(٣) ان لا يظهر في الشرط منافاة للمشروط ولا ملاءمة له وهذا محل
نظر هل يلحق بالقسم الاول نظرا الى عدم منافاته أو يلحق بالقسم الثاني نظرا
الى عدم ملاءمته ظاهراً والقاعدة في مثل هذا التفرقة بين العبادات والمعاملات
فما كان من العبادات لا يكتفي فيه بعدم المنافاة دون ظهور الملاءمة لأن
الأصل فيها التعبد دون الانتفات الى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها الا
بإذن اذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط
وما كان من المعاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الانتفات الى
المعاني دون التعبد والأصل فيها الاذن حتى يدل الدليل على خلافه .

المانع

قد يحكم الشارع على وصف من الأوصاف أن يمنع حكماً أو سبباً .
فالمانع للحكم هو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص
فان كون الأب سبباً لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سبباً لعدمه .
والمانع للسبب هو ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فان
حكمة السبب وهو الغني مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في
المال فضلاً يواشى به .

وقسم الحنفية المانع الى خمسة أقسام

الأول ما يمنع انعقاد السبب كبيع الحر والمانع هو انتفاء الملكية اذ لا مال
الثاني ما يمنع تمام السبب في حق غير العاقد كبيع ما يملك الغير ثم السبب في
حق العاقد حتى لم يعد له ولاية ابطاله ولم يتم في حق المالك لعدم ولاية العاقد

عليه فيجوز العقد باجازته ويبطل بإبطاله .
الثالث ما يمنع ابتداء الحكم بخيار الشرط للبائع يمنع الملك للمبيع في حق المشتري وإن انعقد البيع في حقهما على التمام .
الرابع ما يمنع تمام الحكم بخيار الرؤية لا يمنع الملك لكن لا يتم بالقبض مع عدم الرؤية ويتمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضا .
الخامس ما يمنع لزوم الحكم بخيار العيب يثبت الحكم معه تاما حتى يكون له ولاية التصرف في المبيع لكن لا يتمكن من الفسخ بعد القبض إلا براض أو قضاء .

— ٢ —

الموانع من حيث هي داخلة تحت خطاب الوضع لا يقصد الشارع تحصيل المكلف لها ولا رفعها . فالمديون ليس بمخاطب برفع الدين لتجب عليه الزكاة كما أن مالك النصاب غير مخاطب بالاستدانة لتسقط عنه وأما مقصود الشارع أن المانع إذا حصل ارتفع مقتضى السبب أو وجود الحكم ودليل ذلك أن الشارع قاصد إلى ترتيب المسبب على سببه فلو كان المانع مقصود الإيقاع له أيضاً كان قاصداً إلى رفع ترتيب المسبب على سببه وقد ثبت أنه قاصد إلى هذا الترتيب ولو كان قاصداً إلى رفع المانع لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً وإذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب وقد فرض كذلك .

— ٣ —

إذا قصد المكلف فعل المانع لاسقاط حكم السبب حتى لا يترتب عليه ما اقتضاه فهو عمل منهى عنه لمضادته قصد الشارع ثم هل يكون العمل باطلا فلا يكون للمانع تأثير فيترب على السبب حكمه أولا يكون باطلا فيكون

المانع مانعا فلا يترتب على السبب حكمه والجواب على ذلك يؤخذ مما
قدمناه في الشروط

هذا وبعد أن انتهى بنا الحديث في الأسباب والشروط والموانع نبتدىء
الكلام في الرخصة والعزيمة لأن الرخصة في الحقيقة عبارة عن وضع الشارع
وصفا من الأوصاف سببا في التخفيف والعزيمة عبارة عن اعتبار مجارى
العادات سببا للجري على الأحكام الأصلية السكينة .

وقد عدهما بعض الأصوليين من الحكم التكليفي بناء على أنهم يرجعان
إلى الاقتضاء والتخيير فالعزيمة اقتضاء والرخصة تخيير وهما نظران كل منهما
صحيح إلا أن الجهة فيهما مختلفة .

وقد أثبتنا ترتيب الآمدى والشاطبي

الرخصة والعزيمة

(١) ينقسم الحكم إلى رخصة وعزيمة

العزيمة ما شرع من الأحكام العامة ابتداء ومعنى عموم الحكم أنه لا
يختص بعض المكلفين من حيث هم مكلفون ولا ببعض الأحوال كالصلاة
فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم على كل شخص وفي كل حال وكذلك
الصوم والزكاة والحج وسائر شعائر الإسلام . ومعنى شرعيتها ابتداء أن
يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر
فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك فإن سبقها وكان الثانى ناسخا فهو كالحكم
الابتدائى ويدخل فى ذلك المستثنى من عام وما خصص منه

والرخصة تطاق فى لسان الشرع على أربعة معان .

الاول ما استثنى من أصل كلي يقتضى المنع مطلقا من غير اعتبار لكونه لعذر

شاق فيدخل فيه القرض والقراض والمساواة وضرب الدية على العاقلة وما أشبه ذلك على هذا المعنى جاء في الحديث (نهى عن بيع ما ليس عندك وأرخص في السلم) .
الثاني ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى (ربنا ولا تحمل علينا أصراً كما حملته على الذين من قبلنا) وقوله (ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم) .

الثالث ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم وعزيمته قضاء الوقت في عبادة الله سبحانه .
الرابع وهو الذي عليه اصطلاح الأصوليين ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه . فكونه لعذر شاق هو الخاصة التي تميزه عن العزيمة . وكونه شاقاً لاخراج ما كانت مشروعيته لمجرد الحاجة من غير مشقة موجودة كالسلم مثلاً فإنه لا يسمى رخصة . وكونه مستثنى من أصل كلي لبيان أنه ليس بمشروع ابتداء وإنما بعد استقرار الحكم الأصلي . وكونه قاصراً على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص وهو فاصل بين ما شرع من الحاجيات التكميلية وما شرع من الرخص فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة بخلاف مثل السلم والقراض فإنهما يجوزان على كل حال — والنتيجة أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي

حكم الرخصة

قال الشاطبي رحمه الله حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة واستدل على ذلك

(١) بآيات الرخص نحو (فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه) (فن اضطر في مخصة غير متجانف لا اثم فان الله غفور رحيم) (واذا اضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) وأشباه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والاثم من غير أن يرد في جميعها أمر يقتضي الاقدام على الرخصة .
(٢) الرخصة أصلها التخفيف ورفع الحرج حتى يكون المكلف في سعة واختيار بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة وهذا أصله الاباحة .

(٣) لو كانت الرخصة مأموراً بها وجوباً أو ندباً لكانت عزاً ثم لا رخصاً لأن الواجب هو الحتم اللازم الذي لا خيرة فيه والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر فإذا يكون الجمع بين الأمر والرخصة جمعا بين متنافيين .
وربما يعترض على هذه القضية من وجهين .

الأول انه لا يلزم من رفع الجناح والاثم عن الفاعل أن يكون فعله مباحاً بل قد يكون واجباً أو مندوباً قال الله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما) والتطوف بهما مطلوب باجماع وقال (فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه) والتعجل مندوب .
الثاني أن العلماء نصوا على رخص مأمور بها فالمضطر اذا خاف الهلاك على نفسه وجب عليه تناول الميتة وفي الحديث ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه .

والجواب عن الأول ان رفع الاثم والحرج وضع في اللسان العربي اذا تجرد عن القرائن للاذن في الشيء فاذا لم يكن هناك قرائن تخرجه عما وضع له لم يستفد منه شيء فوق الاذن أما ما فهم من قرائن أخرى فليس من مدلول اللفظ وإنما أفادته تلك القرائن وفي مثل آية التطوف اقترن به قوله (من

شعائر الله) ومنه فهم الوجوب أو أنه فهم بدليل آخر فيكون التنبيه هنا على مجرد الاذن الذى يلزم الواجب مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه .
وعلى هذا يجرى القول فيما جاء على هذا النمط .

والجواب عن الثانى انه قد سبق أن الجمع بين رخصة وطلب جمع بين متنافيين فلا بد أن يرجع الوجوب أو النذب الى عزيمة أصلية لا الى الرخصة بعينها وذلك أن المضطر الذى لا يجد من الحلال ما يقيم به نفسه أرخص له فى أكل الميتة لرفع الحرج فان خاف التلف كان مأوراً باحياء نفسه لقوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم) ومثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع الى أصل كلى ابتدأى فأكل الميتة للمضطر اذا نظر اليه من جهة أنه احياء للنفس فهو عزيمة وان نظر اليه من جهة أنه أذن فيه بعد المنع منه فهو رخصة فتغايرت الجهتان . وقد عارض معنى احياء النفس فى هذا معنى آخر فيمن أكره على الكفر وهو أن فى عدم اجراء كلمة الكفر على اللسان الذى تكون به الحياة الظهور بمظهر الثابت على دينه لا يزلزله شئ من المصاعب والفتن مهما اشتد أمرها ولذلك كان الصابر مجزياً جزاء الصابرين المحسنين فلما تعارضت الجهتان لم يقل أحد بوجوب اجراء كلمة الكفر على اللسان لحياء النفس لأن النفس فى سبيل مظهر الدين يسيرة .

ومن هذا البيان يظهر لك ما أخطأ به فيه بعض الأصوليين فى تقسيم الرخصة الى قسمين .

الأول ما اعتبر دليل العزيمة معه قائم الحكم كاجراء المكروه كلمة الكفر على اللسان وجنائته على الاحرام وافطار رمضان وتركه الأسماء المعروف والنهي عن المنكر وتناول المضطر مال الغير .

والثاني ما اعتبر دليل العزيمة معه متراخيًا عن محل الرخصة كلفطر المسافر والمريض في رمضان .

وقالوا ان حكم الأول أن العزيمة معه أولى ولو مات بسببها وحكم الثاني أن العزيمة أولى ما لم يستنصر

وانما كان هذا خطأ لما تبين أن دليل العزيمة قائم الحكم مع محل الرخصة على كل حال لأنه لم ينسخ وغاية ما في الرخصة أن دليلها دل على مجرد الاذن فيها ولا تكون العزيمة بذلك مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف كما أن الرخصة من حيث كونها رخصة لا تكون مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الكف فاذا كان في العمل بالعزيمة فساد لا يعارضه مصلحة أخرى أرجح منه كترك أكل المضطر الميتة وهو مشرف على الهلاك كان بذلك الترك آثمًا وإذا كان هناك مفسدة عارضتها مصلحة أخرى أرجح منها كترك المسكره اجراء كلمة الكفر على لسانه وهو يعلم أو يظن أنه بذلك يفقد حياته كان بذلك الترك مأجور الآن مصاحبة الثبات على الدين ظاهراً وباطناً رجحت مصاحبة احياء النفس .

فهذا وجه الاختلاف بين أنواع العزائم والرخص اما القول بأن هذه الرخصة دليل حكم العزيمة معها قائم وتلك دليل حكم العزيمة معها متراخ فهو مما لا يقوم عليه دليل بل هو مجرد تحكيم .

الرخصة اضافية لا أصلية بمعنى أن كل مكاف فقيه نفسه في الأخذ بها ما لم يجد فيها حذر عي فيوقف عنده وبيان ذلك ان سبب الرخصة المشقة والمشاق تختلف بحسب قوة العزائم وضعفها وبحسب الأ زمان وبحسب الأفعال فليس كل الناس

في المشاق وتحملها على حد سواء وإذا كان كذلك فليس للمشقات المعتبرة في التخفيف ضابط مخصوص ولا حد محدود يطرد في جميع الناس ولذلك أقام الشارع في جملة منها المظنة مقام الحكمة فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان المشقة وترك جملة منها إلى الاجتهاد كالمرض .

الترجيح بين العزيمة والرخصة

من الرخص ما يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها طبعاً كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها أو عن الصوم لخوف فوت النفس -- أولاً صبر عليها شرعاً كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على اتِّمام أركان الصلاة وهذا القسم راجع إلى حق الله فالترخص فيه مطلوب ومن هنا جاء ليس من البر الصيام في السفر فالرخصة في هذا جارية مجرى العزائم باعتبار رجوعها إلى أصول كلية ابتدائية ولذلك قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف وإن من لم يفعل حتى هلك فهو آثم إلا إذا عارض ذلك مصلحة أخرى راجحة على حفظ النفس كما تقدم .

ومنها ما يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها وهذا راجع إلى حقوق العباد لينالوا من رفق الله وتيسيره فللمكلف الأخذ بالعزيمة وإن تحمل في ذلك مشقة وله الأخذ بالرخصة . وللا ترجيح بين الأمرين مجال رحب فأما الأخذ بالعزيمة فله مرجحات وهي .

(١) أن العزيمة أصل ثابت متفق عليه مقطوع به وورود الرخصة وإن كان مقطوعاً به لكن سبب الترخص لا تحقق له فرضاً فإن مقدار المشقة المباح

من أجله الترخيص غير منضبط وكل مجال للظنون لا مجال فيه للقطع وتعارض فيه
الظنون فكان مقتضى ذلك أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب .
(٢) ان العزيمة راجعة الى أصل في التكليف كلى لأنه مطلق عام في
جميع المكلفين والرخصة راجعة الى جزئى بحسب بعض المكلفين وهو من له عذر
وبحسب بعض الاحوال وبعض الأوقات في أهل الأعدار لا في كل حالة
ولا في كل وقت ولا لكل أحد فهو كالعارض الطارئ على الكلى والقاعدة
المقررة انه اذا تعارض أمر كلى وأمر جزئى فالكل هو المقدم لأن الجزئى
يقتضى مصلحة جزئية والكل يقتضى مصلحة كلية ولا ينخرم نظام العالم
بانخرام المصلحة الجزئية بخلاف ما اذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية فان المصلحة
الكلية ينخرم نظام كليتها وقد علم في مسألتنا أن العزيمة بالنسبة الى كل مكلف
أمر كلى والرخصة انما مشروعيها أن تكون جزئية وحيث يتحقق الموجب
والفرض ليس كذلك .

(٣) ما جاء في الشريعة من الأمر بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهى
مجرداً والصبر على حلوه ومرد وان انتهض موجب الرخصة . من ذلك قوله
تعالى (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم) فهذا مظنة
التخفيف فأقاموا على الصبر والرجوع الى الله فأثنى عليهم ومنه قوله تعالى
(اذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم واذ زاجت الأبصار وبلغت القلوب
الحناجر) ثم مدح الصابرين على هذا كله بقوله تعالى (رجال صدقوا ما
عاهدوا الله عليه) وامثال ذلك كثير من مدح الصابرين في المواضع التي
رخص الله فيها .

(٤) ان هذه العوارض الطارئة واشباهها مما يقع للمكلفين من أنواع

المشاق هي مما يقصده الشارع في أصل التشريع أعني أن المقصود في أصل التشريع إنما هو جار على توسط مجارى العادات وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد لا يخرج من أن يكون مقصوداً له لأن الأمور الجزئية لا تخزم الأصول الكلية وإنما تستثنى حيث تستثنى نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوى ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر في غيره كالصنائع الشاقة في الحضر مع وجود المشقة التي هي العلة الحقيقية في مشروعية الرخصة فإذا لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم.

(٥) ان الترخيص اذا أخذ به على الاطلاق كان ذريعة الى انحلال عزائم المكلفين في التعبد على الاطلاق فأما اذا أخذ بالعزيمة فانه يكون حرياً بالثبات في التعبد والأخذ بالحزم فيه لأن الخير عادة والشر لاجابة وهذا مشاهد محسوس لا يحتاج الى اقامة دليل فاذا اعتاد الترخيص صارت كل عزيمة بالنسبة اليه شاقة حرجية واذا صارت كذلك لم يقيم بها حق قيامها وطلب الطريق الى الخروج منها .

بناء على هذه الأوجه يترجح جانب العزيمة لكن لا في كل حال ولذلك قسم أصحاب هذا الرأي المشقات الى قسمين .
الأول المشقة الحقيقية الثانی المشقة التوهمية .

فأما الأول فان كان بقاء الشخص معه على العزيمة يدخل عليه فساداً لا يطيقه طبعاً أو شرعاً ويكون ذلك محققاً لا مظنوناً فهذا مطلوب له الترخيص وليس الكلام فيه .

وان كان مظهرًا فالظنون تختلف والأصل البقاء على أصل العزيمة وكلما قوى الظن ضعف مقتضى العزيمة وكلما ضعف الظن ضعف مقتضى العزيمة فمن ظن أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه ولا يقدر على الصوم معه من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك فهذا ربما يشبه القسم الأول لأن السبب وجود ويخالفه من جهة أن عدم القدرة لم يبين فعلا والأولى فيه الأخذ بالعزيمة إلى أن يظهر حين التلبس بالفعل عدم القدرة . وأما أن كان متوهما بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة فهذا على وجهين . الأول أن يكون للسبب عادة مطردة كمن ظن أن الحمى تأتيه غداً لعادتها فأفطر ومن ظنت أن حيضتها تأتيها غداً فأفطرت وهذا لا يجوز التعميل عليه في الترخيص إلا أنه لو ترخص فخص ما كان يتوقعه فهل يستحق عقوبة المفطر أولاً هذا محل نظر والظاهر أنه فعل ما ليس له لأن سبب الرخصة لم يوجد الثاني أن لا يكون للسبب عادة مطردة وهذا لا إشكال فيه لأن الأحكام الشرعية لا تبنى على مجرد التوهم ونتيجة هذا كله أن الوقوف مع أصل العزيمة أولى إلا في المشقة المحلة المفادحة فيكون الصبر أولى بما لم يؤدي إلى خلل في عقل الإنسان أو دينه .

وأما الأخذ بالرخصة فله مرجحات .

(١) أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخيص قطعي أيضاً فإذا وجدت المظنة اعتبرناها سواء كانت قطعية أو ظنية فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتيب الأحكام مجرى القطع فمن ظن وجود سبب الحكم كان السبب مستحقاً للاعتبار فقد قام الدليل القطعي على أن الأدلة الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الأدلة القطعية ومتى ثبت أن غلبة الظن معتبرة فلتعتبر في الرخص

ويسقط الوجه الأول من مرجحات العزيمة.

(٢) ان أصل الرخصة وان كان جزئياً بالاضافة الى عزمها فذلك غير مؤثر والالزم ان تقدر فيما أمر فيه بالترخص بل الجزئى اذا كان مستثنى من كلى فهو معتبر في نفسه لأنه من باب التخصيص للعموم أو من باب التقييد للاطلاق ويصح تخصيص القطعى بالظن فهذا منه وقد تقرر أيضاً ان الكلى لا ينخرم بانحرام بعض جزئياته فكذلك هناك فسقط الوجه الثانى .

(٣) ان الادلة على رفع الحرج عن هذه الأمة بلغت مبلغ القطع وما دامت الرخصة مباحة كما قدمنا وفيها سهولة ويسر و مراعاة حق العبد والشارع فهي أولى من العزيمة التى يراعى فيها حق الشارع وحده

(٤) ان مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق فلا أخذ بها مطلقاً موافق لقصده بخلاف الطرف الآخر فانه مظنة التشديد والتكلف والتعمق المنهى عنه فى القرآن والسنة .

(٥) ان ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدى بالانقطاع والسآمة والامل والتنفير من الدخول فى العبادة وكرهية العمل فاذا لم يكن باب الترخص مفتوحاً له الا ما يرجع الى مسألة تكليف مالا يطاق وسد عنه ما سوى ذلك عد الشريعة شاقة وربما ساء ظنه بما تدل عليه أدلة رفع الحرج أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً .

بعد النظر فى أوجه الطرفين تكون المشاق التى ليس لها مظنة منضبطة محل اشتباه وحل هذا الاشكال ان يوجه الأمر الى نظر المجتهد حتى يرجع له أحد الطرفين فيما يتلى به .

واذا تأملت ماسيين فى فصل المشقات من باب التكليف ظهر لك وجه

الصواب والله أعلم
الصحة والبطالان

لفظ الصحة يطلق على معنيين الأول ترتب المقصود من الفعل عليه في الدنيا كما تقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ومبرئة للذمة ومسقطه للقضاء فيما فيه قضاء وذلك يكون بموافقتها لأمر الشارع بأن تفعل مستجمعة لكل ما توقف عليه، وكما تقول في المعاملات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعا للملك والحل .

والمعنى الثاني ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب فيقال هذا عمل صحيح بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة سواء أكان عبادة أم عادة وهذا يتعرض له علماء الأخلاق وليس من شأن الأصولي البحث فيه . ولفظ البطلان كذلك يطلق على معنيين الأول عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما تقول في العبادات إنها باطلة بمعنى أنها غير مجزئة ولا مبرئة للذمة ولا مسقطه للقضاء وذلك يكون بمخالفتها أمر الشارع بترك ما توقف عليه من شرط أو ركن . وإذا رجعت المخالفة الى نفس العبادة كما صورنا فلا نزاع في اطلاق اسم البطلان عليها أما ان رجعت الى وصف خارجي منفك عن حقيقتها كالصلاة في الدار المغصوبة فقد قدمنا أن الفعل صحيح على رأى الجمهور لأن الصلاة وقعت على الموافقة للشارع ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف وقد أبطلها بعض الفقهاء لأنه اعتبرها متصفة بوصف يخالف أمر الشارع وقد مننا أن ذلك هو الظاهر .

وكما تقول في المعاملات إنها باطلة بمعنى عدم حصول فوائدها شرعا من الملك والحل ولما كانت هذه المعاملات في الغالب راجعة الى مصالح الدنيا

كان النظر فيها راجعاً الى الاعتبارين الاول من حيث هي أمور مأذون فيها شرعاً أو مأمور بها شرعاً والثاني من حيث هي أسباب لمصالح بنيت عليها فأما الاول فاعتبره قوم باطلاق وجعلوا مخالفة أمر الشارع مخالفة قصده باطلاق كالعبادات المحضة وإذا كان كذلك فخالفه أمر الشارع يقضى بخروج ذلك الفعل عن مقتضى خطابه وذلك يقضى أنه غير مشروع وغير المشروع باطل فهذا كذلك ومن هنا قال الشافعية لا فرق في المعاملات بين فاسد وباطل كما قيل في العبادات .

وأما الثاني فاعتبره قوم لكنهم لم يهتموا الأمر الأول بل جعلوا الأمر منزلاً على اعتبار المصاحبة فإذا كان المعنى الذي لأجله كان العمل مخالفاً للأمر مؤثراً في أصل العقد كبيع المجنون وزواج المسامة بالكافر حكم بالبطان وإذا كان المعنى الذي من أجله كان العمل مخالفاً لا يؤثر في أصل العقد وإنما يؤثر في صفة له يمكن تلافيها كالبيع لأجل مجهول أو ثمن مجهول لم يكن الفعل باطلاً بل يكون العاقدان مأمورين أن يتلافيا ذلك المعنى إما بإزالة الوصف المخالف في الوقت الذي يحدده الشرع وإما بفسخ العقدان قبل الفسخ . وقد وضع لما كان كذلك اسم الفاسد والمعنى الذي فيه هو الفساد .

وسنبين في الكلام على مقتضى النهي أن هذا الرأي أقرب الى نظر الشريعة التي إنما جاءت لمراعاة مصالح العباد بتأسيس العقود وجعلها أسباباً لما يترتب عليها ولم تجعلها تعبداً محضاً .

الاطلاق الثاني للبطان ان يراد به عدم ترتب العمل عليه في الآخرة وهو الثواب وهذا يبحث فيه علماء الاخلاق

هذا وقد رأى ابن الحاجب أن الصحة والبطان في العبادات أمر عقلي لا يتوقف

على توقيف من الشارع لأن الصحة كون الفعل موافقاً لأمر الشارع والبطالان والفساد كونها على عكس ذلك وهذا أمر يستقل العقل بدركه بعد معرفة ما توقف العبادة عليه . قال ابن الهمام ولا يخفى أن ترتب الأثر على الفعل وضعي يعني معرفة كون العبادة مسقطاً للقضاء لأن ورود أمر الشارع بالصلاة بالتييم يحتاج في معرفة كونها تسقط القضاء أولاً تسقطه الى توقيف الشارع لأن بعضها لا يسقط القضاء عند بعض الأئمة .

أما الصحة والبطالان في المعاملات فأمر شرعي إنما يعرف بتوقيف من الشارع فهما إذاً من أحكام الوضع .
المحكوم فيه (وهو الفعل)

للفعل الداخل تحت التكليف شروط .

(١) صحة حدوده لاستحالة تعلق الأمر بالمحال كقلب الأجناس والجمع بين الضدين فلا أمر إلا بمعدوم يمكن وجوده .

(٢) جواز كونه مكتسباً للعبد حاصلاً باختياره اذ لا يجوز تكليف زيد بكتابة عمرو وخياطته وان كان حدوده ممكناً فليكن مع كونه ممكناً مقدوراً للمخاطب .

(٣) كونه معلوماً للمأمور مميزاً عن غيره حتى يتصور قصده اليه .

(٤) أن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب ومعنى كونه معلوماً هنا امكن العلم فلا يرد أن الكافر مأمور بإيمان وهو لا يعلم أنه مأمور به لان ذلك في حكم المعلوم اذ قد انصبت الأدلة وحصل العقل والتمكن من النظر حتى ان ما لم يقد عليه دليل لا يعتبر الانسان مأموراً به وكذلك من

لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يكون مأمورا لانه لا يتمكن من النظر .
(٥) ان يكون بحيث يصح ارادة ايقاعه طاعة وهو أكثر العبادات
ويستثنى من هذا شيان أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعرف للوجوب
فانه لا يمكن قصد ايقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه الا بعد اتيانه به .
الثاني أصل ارادة الطاعة والاخلاص فانه لو افتقرت الى ارادة لا فتقرت
الارادة الى ارادة ولتسلسل .

ويتفرع عن هذه الشروط مسائل .

الاولى

(القدرة على الفعل شرط التكليف فلا تكليف بمتنع)
المتنع اما أن يكون امتناعه ذاتيا بحيث لا تقبل ذاته الوجود كالمجمع بين
الضدين واما عاديا يعنى انه في نفسه ممكن الوجود ولكن لا قبل للمكلف به
والكلام في كل منهما في طرفين الاول من جهة جواز التكليف - الثاني
من جهة الوقوع من الشارع .

المستحيل لذاته

المستحيل لذاته لا يجوز عقلا التكليف به لان التكليف معناه طلب
ايقاع الفعل خارجا فلا بد من تصور المكلف به كما طلب وقد فرضنا انه
مستحيل لذاته فامتنع التكليف به وكذلك يمتنع التكليف الصوري لانه
ضرب من الهذيان وهو لا يجوز على الله .

المستحيل لا مخرج

يراد به ما هو ممكن في ذاته ولكنه ليس من مقدور العبد وهذا القسم
ملحق بالاول لانه لا بد في التكليف من ملاحظة المكلف والمكلف به والنسبة

بينهما وهي الامكان الخاص أى امكان وقوع هذا الفعل من المكلف والامكان
الذاتى لا يفيد هذا لانه ليس منوطاً للتكليف وقد نسب الى الأشعرى رحمه
الله القول بتجويز التكليف بهذا الضرب من الأفعال بل ان جميع التكليف
منه ولم ينقل هذا عنه صراحة وانما زعموه لازم مذهبه فى هاتين القاعدتين
(١) القدرة لا تسكون الا مع الفعل (٢) أفعال العباد مخلوقة لله — فعند
التكليف لا قدرة للمكلف على الفعل فهو مستحيل منه ولما كان الفعل مخلوقاً
لله غير مقدور له فقد كلف بما لا قدرة له عليه .

ولزوم هذا من القاعدة الاولى خطأ لأن القدرة التى هى مناط
التكليف هى الممكنة وهى عبارة عن سلامة الأسباب والآلات وهى تقدم
الفعل قطعاً أما القدرة التى تقارن الفعل وهى التى أرادها الأشعرى فلا
يناط بها التكليف والقرآن شاهد فى كثير من آياته على أن التكليف يناط
بالأولى لا بالثانية كقوله تعالى (فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً)
(ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) اما القاعدة الثانية فانها قد
تنتج ذلك عند من يقول بالجبر المحض أو مايساويه فى المعنى وان خالفه فى
اللفظ اما على رأى المحققين من أن هناك شيئاً يوجده العبد وهو العزم
المصمم على الفعل بلا تردد والتوجه الصادق اليه طالباً ايادى (وهذا معنى السكسب
عند المحققين) فلا . فاذا عزم المكلف ذلك العزم وجد الفعل أثره بقدرة الله
تعالى وحينئذ فالذى كلف به العبد هو ذلك العزم المصمم وهو مقدور له وكون
الأفعال مخلوقة لله تعالى لا ينافى قدرة العبد على هذا العزم — فظهر من ذلك
أن القاعدة الثانية لا يلزم منها ما التزمه اصحاب الأشعرى الا اذا جعلوه جبرياً
أو فى حكم الجبريين .

مالا يكون لسبق علم الله أنه لا يكون

احتج قوم على جواز التكليف بالمستحيل أن الله كلف قوما بأعمال سبق في علمه أنهم لا يعملونها وصرح بذلك في كتابه العزيز فقال (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون) وهو مع ذلك كلفهم بالإيمان.

والجواب عن ذلك أن العلم لا أثر له في وجود الفعل ولا في عدمه اذ ليس مما يسبب قدرة العزم على الفعل عند خالق الاختيار فما يقع من الأفعال موافقا لعلم الله القديم لا يؤثر العلم في وجوده انما يقع بكسب العبد مختاراً فيه وغاية الأمر أن الله سبحانه وتعالى له كمال العلم فكان علمه محيطاً بكل ما يكون أنه سيكون وذلك لا يسلب القاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه وهو الذي كلفوا به .

الشاق من الاعمال

من الاعمال ما يدخل تحت مقدور المكلف ولكنه يشق عليه فعله وكلاهما الآن فيه .

العمل الشاق ضربان .

الأول ما يكون خارجاً عن المعتاد في الأعمال بحيث يشوش على النفوس تصرفها ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة .

الثاني أن لا تكون تلك المشقة فيه واصله الى حد الضرب الأول ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف فهو شاق على النفس ولذلك أطلق عليه لفظ التكليف اذ هو في اللغة يقتضي معنى المشقة . فأما الضرب الأول فلا مرء في جواز التكليف به عقلاً لانه ممكن الوقوع كما لا مرء في أن الشارع لم يقصد بالتكليف الاعناء والدليل على ذلك

(١) نصوص الكتاب قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال (ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم) وقال (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) الى غير ذلك من الآيات .

(٢) ما ثبت من مشروعية الرخص كالقسط للمريض والمسافر وأكل الميتة للمضطر وهذا يدل على مطلق رفع الحرج ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان هناك ترخيص ولا تخفيف .

(٣) الاجماع على عدم وقوعه في التكليف

وأما الضرب الثاني فلا شبهة أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ولكنها لا تسمى في العادة المستمرة مشقة ولكن هذه المشقة المعتادة الحاصلة في طريق الفعل ليست مقصودة للشارع من جهة نفس المشقة بل من جهة ما في نفس الفعل من المصالح العائدة على المكلف كما يفعل الطبيب بإسقاء المريض أحياناً الدواء المر البشع فإنه لا يقصد إيلامه وإعاقته وإنما يقصد الغاية المترتبة على ذلك الدواء من صلاح بنية المريض والدليل على أن الشارع لا يقصد نفس المشقة ما تقدم من الأدلة على الضرب الأول .

ومتى ثبت أن المشقة ليست مقصودة بالذات للشارع فليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظيم أجرها وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل نافع .

أما الأول فلا أنه ليس للمكلف أن يفعل ما يخالف قصد الشارع وإذا قصد اتقاء المشقة فقد خالف قصد الشارع وكل عمل يخالف به قصد الشارع فهو باطل لا أجر فيه .

وأما الثاني فلا أنه شأن التكليف في العمل كله .

ولا يعارض هذا ماورد من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لبنى سلمة وقد أرادوا القرب من مسجده دياركم تكتب لكم آثاركم دياركم تكتب لكم آثاركم وقال ان لكم بكل خطوة درجة اذ ان هذا يدل على أن قصد المكلف الى التشديد على نفسه في العبادة صحيح مثاب عليه لان أولئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه السلام بالقرار في دارهم الأعظم الأجر بكثرة الخطأ .

والجواب أن هذا الحديث لم يقصد فيه الى نفس المشقة فقد ورد في البخارى ما يفسره فانه زاد فيه - وكره ان تسرى المدينة قبل ذلك لئلا تخلو ناحيتهم من حراستها .

أصل

الأفعال المأذون فيها اذا تسبب عنها مشقة غير معتادة فاما ان تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره مع أن ذلك الفعل لا يقتضيها أولا فان كانت من القسم الأول كان ذلك منهيها عنه وغير صحيح التعبد به لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه فقد رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على من نذر ان يصوم قائما في الشمس فأمره بإتمامه صومه ونهاه عن القيام في الشمس وقال هلك المتنطعون لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سببا للتقرب اليه ولا لنيل ما عنده .

وان كانت المشقة تابعة للعمل كالمريض غير القادر على الصوم أو الصلاة قائما والحاج لا يقدر على الحج ماشيا او راكبا الا بمشقة فهذا الذي شرعت له الرخص فان عمل بها فذاك وان أراد العمل بالعزيمة فهو على وجهين . الأول ان يعلم أو يظن انه يدخل على نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فساد يتخرج به ويكره بسببه العمل فهذا أمر ليس له . وكذلك ان لم يعلم ولم يظن

ولكن لما دخل في العمل دخل عليه ذلك فحكمه الامساك عما أدخل عليه التشويش وفي مثل هذا جاء ليس من البر الصيام في السفر .
الثاني ان يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ولكن في العمل مشقة غير معتادة فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة لأن زيادة المشقة مما ينشأ عنه العنت بل المشقة في نفسها هي العنت والخرج وان قدر على الصبر عليها مرة فهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة .
واعلم ان الحرج قد رفع عن المكلف لأمرين .
أحدهما الخوف من الانقطاع من الطريق وبغض العبادة وكراهة التكليف وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من ادخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله .

ثانيها عند من احمه الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع مثل قيامه على أهله وولده وربما كان التوغل في بعض الأعمال شاعلاً عنها وقاطعاً بالمكلف دونها وربما أراد الحمل للظرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما .
فأما الأول فان الله وضع هذه الشريعة حنيفة سمحة حفظ فيها على الخلق قلوبهم وحبها اليهم بذلك فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة لدخل عليهم فيما كانوا به ما لا يخلص به أعمالهم .
وأما الثاني فان المكلف مطالب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها فاذا أوغل في عمل شاق وربما قطعه عن غيره ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به فتكون عبادة أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به فيفسد فيه فيكون بذلك ما لو ما غير معذور اذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ولا بحال من أحواله .

هذا كله فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو مأذون فيه فان كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع لأنه زاد على ارتكاب ما نهى عنه ادخال العنت والخرج على نفسه الا أنه قد يكون في الشرع سبباً لأمر شاق على المكلف ولكن لا يكون قصداً من الشارع لادخال المشقة عليه وانما قصد جلب مصلحة أو درء مفسدة كالتقصص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة فلها زجر للفاعل وكف له عن العودة الى ذلك الفعل وعظة لغيره أن يقع في مثله

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه فهنا ليس للشارع قصد في ابقاء ذلك الأمر وتلك المشقة والصبر عليها كما أنه ليس له قصد في التسبب في ادخالها على النفس وقد فهم من مجموع الشريعة الاذن في دفع المؤذيات والمؤلمات رفعاً للمشقة اللاحقة بل أذن لهم في التحرز عنها عند توقعها وان لم تقع تكملة لمقصود العبد كالاذن في دفع ألم الجوع والعطش والحر والبرد وفي التداوى عند وقوع الأمراض وفي التوقي من كل مؤذ آدميا كان أو غيره والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها وهكذا سائر ما يقوم به عيشه من درء المفسد وجلب المصالح .

فرع

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف خاصة بالمكلف وحده وقد تكون عامة له ولغيره وقد تكون داخلة على غيره بسببه ومثال العامة له ولغيره الوالى المفتقر اليه لكونه ذا كفاءة فيما أسند اليه الا أن الولاية تشغله عن الانقطاع الى العبادة فانه اذا لم يقيم بالولاية عم الفساد والضرر ويحققه من ذلك ما يلحق غيره . ومثال الداخلة على غيره دونه التاخي والعالم المفتقر اليهما (١٣-٢)

الا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما الى ما لا يجوز أو يشغلها عن مهم ديني أو دنيوي وهما اذا لم يقوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس فقد نشأ عن طلبهما لمصالحهما الأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام — وعلى كل تقدير فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع فتكون غير مطلوبة ولا التمل المؤدى اليها مطلوباً فنشأ تعارض مشقتين واذا كان كذلك لزم النظر من وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين ان أمكن وان لم يمكن فلا بد من الترجيح فاذا كانت المصلحة العامة أعظم اعتبر جانبها وأهمل جانب المشقة الخاصة وان كان العكس فالعكس

أصل

المشقة التي تنفع في طريق الأفعال وهي معتادة فالشارع وان لم يقصد وقوعها فليس بقاصد رفعها لأنه لو كان قاصداً رفعها لم يمكن بقاء التكليف معها لان كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره قل أو جل اما في نفس العمل المكلف به واما في خروج المكلف عما كان فيه الى الدخول في عمل التكليف واما فيهما معاً فاذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله وذلك غير صحيح فكان ما يستلزمه غير صحيح .

(تنبيه) الكلام على المشقات ملخص من المواقفات للإمام الشاطبي .

تقسيم القدرة الى ممكنة وميسرة

قسم الحنفية القدرة التي هي شرط في التكليف الى نوعين قدرة ممكنة

وقدرة ميسرة .

فالأولى هي أدنى ما يتمكن به المؤمن من أداء ما طلب منه سواء أ كان
بدنيا أم مالياً من غير حرج ويمبرون عنها بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه
والذي تشترط له من الأفعال كالصلاة ان غلب على الظن فعله بالعزم عليه
فالواجب الأداء عيناً فان لم يؤد فهو على وجهين أن لا يكون هناك تقصير
حتى انقضى الوقت وهنا لا اثم والوجوب ينتقل الى القضاء ان كان تمت خلف
فان لم يكن له خلف كصلاة العيد فلا قضاء ولا اثم والثاني أنه لا يؤدي بسبب
التقصير وهذا يلحقه فيه الاثم سواء كان له خلف أو لا .

وان لم يكن الفعل عند التمكن غالباً على الظن وجب الأداء خلفه لالعينه
كن تأهل في الجزء الأخير من الوقت فالوجوب انما يظهر أثره في وجوب
القضاء . ومن المعقول ما اشترطه زفرانه لا يتوجه الخطاب الا اذا كان قد بقي
من الوقت ما يسمع الصلاة وقال الشافعي لا خطاب الا اذا كان قد بقي من
الوقت ما يسمع ركعة .

ولا يشترط بقاء هذه القدرة للقضاء لان اشتراطها انما كان لتوجه
الخطاب وقد توجه ووجوب القضاء ليس بالبقاء ذلك الوجوب لان سببها
واحد عند الحنفية فلم يكن ثم وجوب جديد يحتاج الى قدرة أخرى .
ومما اكتفى بالقدرة الممكنة في توجه الخطاب به الحج حيث اشترط
له الاستطاعة وهي عبارة عن الزاد والراحلة فلو تمكن منها وقت الحج ثم
هلكتا ثبت الحج في ذمته ديناً وكذلك صدقة الفطر حيث اشترط لها ملك
المال فلو لم يؤدها وهلك المال بقي الواجب في ذمته .

والقدرة الميسرة هي الزائدة على مقدار التمكن باليسر وهذه اشترطت
في اكثر الواجبات المالية كلزكاة فان الخطاب بها اشترط لتوجهه زيادة

على الامكان ما ييسر به الأداء وهو حولان الحول الممكن من النمو ثم لم يوجب الشارع الاجزاء اقليلاً جداً من كثير ولهذا لو هلك المال سقطت الزكاة لقوات القدرة الميسرة وانتفى الوجوب اذا كان هناك دين لمنافاته اليسر والغنى اذ ان المال مشغول بحاجة أصلية وهي الدين واليسر انما يتحقق بما فضل عنها ولو لم تسقط الزكاة بالهلاك والدين انقلب العسر يسراً أما الاستهلاك فلا يسقط الزكاة لما فيه من التعدي على حقوق الفقراء .

والسقوط بالهلاك مبنى على أن الواجب جزء من العين ولهذا تسقط الزكاة بدفع النصاب كله بدون نية لوصول الجزء الواجب الى مستحقه قطعاً والنية انما يحتاج اليها في التعيين عند المزاوجة ولا مزاوجة هنا .

ومثل الزكاة الكفارة بدليل ان الله خير القادر على جميع خصاها بين أعلاها وأدناها فان هذا اذن للمكاف بما هو اليسر عليه فلا يشترط لاجزاء الصوم فيها المعجز المستدام فلو عجز وصام ثم أيسر بعد ذلك لا يبطل صومه ولا يؤمن بأحدى الخصال الأخرى ولو فرط في التكفير حتى هلك ماله انتقل الوجوب الى الصوم والاستهلاك هنا كالهلاك لان المال غير متعين لها بخلافه في الزكاة فان الواجب جزء النصاب كما ذكرنا .

واما خالفت الكفارة الزكاة فوجب مع الدين لان المقصود بالزكاة إغناء الفقير شكراً لنعمة الغنى والغنى لا يكون مع الدين أو يكون قاصراً بقدر الدين وأما الكفارة فوجب زجراً عن الجناية وستراً لها والاغناء غير مقصود بها ولهذا تأدت بالصوم . على ان بعض الفقهاء سوى بينهما في السقوط بالدين وهو ظاهر .

مقتضى التكليف

لا تكليف الا بفعل وذلك في الامر ظاهر أما في المنهى فان المقصود به كف النفس عن المنهى وذلك لا يكون الا اذا دعت اليه داعية فلا تكليف تنجزى قبلها فاذا قال الشارع ولا تقربوا الزنا فعنا ان طابت نفسك الزنا فكفها عنه لانه اذا لم يخطر بالبال فكيف يتصور كفها عنه فهو تكليف معلق .

وانما قصر الجمهور التكليف على الفعل لانه هو كسب العبد فهو مقدوره اما العدم فليس من مقدوره لانه ليس أثر اللقدرة ولا استمراره أيضا وكون المكاف لم يشأ فلم يفعل لا يوجب أن استمرار العدم أثر لقدرة المكاف فيكون ممثلا للنهي فان عدم مشيئة الفعل أصلا صورة عدم الشعور بالتكليف فليس الثابت الا مشيئة عدم الفعل فيتحقق الترك . وقال بعض المعتزلة قد يقتضى التكليف عدم الفعل ورد هذا بأن المنتهى بالنهى مثاب ولا يثاب الانسان الا على شئ والعدم ليس بشئ واذا لم يصدر منه شئ فكيف يثاب قال الغزالي والصحيح ان الامر فيه منقسم أما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية وأما الزنا وشرب الخمر فقد نهى عن فعلهما فسيعاقب فاعلمهما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب الا اذا قصد كف الشهوة عنها مع التمكن فهو مثاب على فعله وأما من لم يصدر منه المنهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لأنه لم يصدر منه شئ ولا يبعد أن يكون مقصد الشرع أن لا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس باضدادها .

-- ليس من شروط التكليف حصول الشرط الشرعي --

للفعل المكاف به شروط شرعية تتوقف عليها صحته كالصلاة توقفت

صحتها على الاسلام والوضوء وستر العورة فهل يصح أن يطالب المكلف بالمشروط والشرط غير حاصل .

لا ينبغي أن يكون هناك خلاف في الجواب ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف بل يتوجه الطلب بالشرط والمشروط معا ويكون مأموراً بتقديم الشرط ويترتب على ذلك أنه يجوز أن يخاطب الكفار بفروع الشريعة من صوم وصلاة ونحوهما كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء ونسب الى الحنفية مخالفة هذه القاعدة ولكنهم صرحوا ان ذلك غير صحيح وانما ينازعون في جزئية من القاعدة الكلية وهي المطلوبات التي شرطها الايمان لافي القاعدة الكلية فيكون محل النزاع هو جواز تكليف الكفار بالفروع لأنه جزئي من جزئيات قاعدة متنازع فيها .

الفروع الدينية إما عقوبات وامامعاملات واما عبادات وليس الأولان محل نزاع وانما النزاع في مطالبته بالعبادات حتى يكون معاقباً على تركها في الآخرة كما يعاقب على ترك الايمان فيضاعف له العذاب .

قال الشافعية الكفار مكلفون بفروع الشريعة . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى فيما يحكيه عن جواب المشركين في الدار الآخرة - ماسألكم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين - فأخبر انهم استحقوا العذاب بعدم كونهم من المصلين ومطعمي المسكين كما استحقوه بتكذيبهم بيوم الدين وهذا وان كان من مقالهم فانه لم يردده عليهم بل أقرهم عليه وسواء علينا أقلنا بأن العذاب للأمريين أو أن أصله للتكذيب وغلظ عليهم

بترك الفروع فإنه ينتج أنهم كانوا مطالبين في الدنيا بها ويؤكد ذلك أنه يترتب على تقيضه التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر على الكفر والتسوية بينهما خلاف الإجماع فضلا عن أنها غير معقولة ومخالفة لنص قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا) نصت الآية على مضاعفة العذاب لمن جمع بين الكفر وهذه الجرائم فيعدل ذلك أنهم مطالبون بتركها كما هم مطالبون بترك الكفر . واختلف أئمة الحنفية في هذه المسألة فقال مشايخ سمرقند ليسوا مخاطبين بالفروع ما داموا كافرين وقال غيرهم إنهم مكفون ولكنهم اختلفوا هل التكليف بها أداء واعتقاد أو اعتقاد فقط فقال مشايخ العراق إنهم مكفون بها أداء واعتقاد وقال مشايخ بخارى إنهم مكفون اعتقاد فقط بحيث إن العقاب إنما يكون على عدم الاعتقاد فقط .

ولم يقولوا هذه الأقوال نقلا عن أبي حنيفة رحمه الله لأنه لم يحفظ عنه فيها قول وإنما استخرجوه من فروع مذهبية . منها أن محمداً قال فيمن نذر صوم شهر فارتد ثم أسلم أنه لا يلزمه الوفاء بنذره فقال البخاريون إن ذلك يدل على أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ولو كان الوجوب يتعلق بزمهم لما كان هناك داع لسقوط هذا النذر عنه بل يبقى شاغلا ذمته حتى إذا أسلم أوفى . قال ابن الهمام ولو قلنا إن الردة تبطل القرب والتزام القربة في الذمة قربة فيبطل النذر لم يلزم ما قالوه . ولو أغضينا النظر قليلا عن الفروع ظهر لنا أنه لا معنى للتوقف في أن الكفار مطالبون بأجابة الرسول إلى الإيمان وإلى ما يستتبعه من العمل الصالح وهذا ما يستفاد من كثير من الخطابات الشرعية الموجهة

الى من كان يدعوه النبي صلى الله عليه وسلم ولا حجة لهم في قولهم لو وجبت هذه الفروع في ذممة لكان من اللازم قضاؤها اذا أسلم واللازم باطل لانه خلاف الاجماع لانا نقول ان هذه الملازمة باطلة لان القضاء انما كان يجب لو لم يرد في الشريعة دليل العقو عما مضى لكنه قد ورد فقال الله تعالى (ان ينتهوا يغفر لهم ما قدسلف) وقال عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والشريعة مبنية على المسامحة واللين فلو كان من الواجب على من أسلم أن يقضى جميع الفروض لكان في ذلك ابعاد للقلوب عن الاسلام والله يريد أن يحببه اليهم ويزينه في قلوبهم .

وبعد أن أقيمت الأدلة على وقوع تكليف الكفار بالفروع نقول إن هذه المسألة لا يترتب عليها فروع عملية وانما غايتها هل يستحق هؤلاء الناس عقوبة في الدار الآخرة على ما تركوه من الفروع الدينية أولا أما في الدنيا فالاتفاق على أنه لا يصح أداء هذه العبادة منهم ما داموا كفارا وأنهم اذا أسلموا لا يطالبون بقضاء ما فاتهم فالقدر العمل متفق عليه والنزاع انما هو في أمر آخرى .

— المحكوم عليه وهو المكلف —

تكليف المعدوم

وضع المتكلمون من الأصوليين موضع البحث مسألة تتعلق بتكليف المعدوم وليس البحث فيها مما يصح ان يجعل من مسائل أصول الفقه لانها لا صلة بينها وبين استنباط الاحكام الشرعية وانما هي مسألة كلامية ترجع الى الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في الكلام النفسى وثبوته لله تعالى .

معنى تكليف المعلوم قيام الطلب في الأزل ممن سيوجد مستوفيا شرائط التكليف وليس معناه تنجيز التكليف لأن ذلك لا معنى له فلا يصح أن يكون محل خلاف .

قال الأشاعرة إن المعلوم مكلف لأنه لو لم يتعلق التكليف به لم يكن التكليف أزليا واللازم باطل أما المقدمة الأولى فلأن من حقيقة التكليف التعلق فإذا كان هذا التعلق حادثا كان التكليف حادثا وذلك محال لأن كلام الله أزلي لا متناهي قيام الحوادث به .

وقال غيرهم لا - لأنه يازم من التكليف أمر ونهي وخبر ومحال أن يكون أمر ولا مأمور أو خبر ولا مخبر - وقد رد هذا بأنه إنما يازم ذلك في الكلام اللفظي ذي التعلق التنجيزي والخطاب الشفوي في الخبر أما الطلب النفسي فتعلقه بالمعلوم واقع نجده في طلب صلاح ولد سيوجد أو أن وجد وتجد معنى الخبر في نفسك وترددا للاعتبار وغيره أما حقيقة الأمرية والخبرية المتمتعة بلا مخاطب موجود فإن ذلك متى عرض التعلق التنجيزي للكلام النفسي فإذا نفوا التعلق بالمعلوم فأنما يريدون التعلق التنجيزي وإذا أثبتوه فبالمعنى المتقدم . وهذا كله إنما يكون إذا ثبت الكلام النفسي .

وبهذا البيان يتضح لك ما قدمناه من أن هذه المسألة من العوارى التي ليس لها أدنى فائدة عملية في أصول الفقه .

فهم المكلف الخطاب

من شروط توجيه التكليف قدرة من يوجه إليه على فهم الخطاب والمراد بالفهم تصور معاني الألفاظ التي بها التكليف وذلك لأن مراد الشارع بتوجيه الخطاب هو العمل أو دفع الحجة من الناس (لئلا يكون للناس على الله حجة) (م - ١٤)

بعد الرسل) وكلا الأمرين محال ممن لا شعوره وطلب المحال محال ويدل على هذا المعنى قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) اعتراضان على هذا الأصل

قال قوم ان تكليف من لا يفهم الخطاب قد ورد في الشريعة قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) ومعنى ذلك اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة فهم حال سكرهم مكلفون بالكف عن الصلاة وهم لا يفهمون الخطاب اذ ذاك . وقال الفقهاء ان كثيرًا من عبارات السكران الممتدى بسكره معتبر حتى اذا طلق زوجته طلقت وحكم الشارع بينهما بالفرقة وجناباته يعاقب عليها .

والجواب عن الآية يظهر بعد بيان الظروف التي نزلت فيها . لما نزل قوله تعالى (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) تخرج بعض الصحابة من شربها وشربها آخرون حتى اذا صلى أحد الشاربين مرة وخالط في قراءته نزلت آية النساء طالبة من هؤلاء الذين لم يفتقدوا رشدهم أن يتحاشوا الصلاة اذا سكروا وصارت ذكرتهم لا تحافظ على نظام الآتي فالآية خطاب لقوم يعقلون ويفهمون بدليل قدرتهم على قصد الصلاة وأداء أركانها وغاية أمرهم أن حافظتهم ضعفت عن استحضار الآيات غير مشوشة . والآية تشير من طرف خفي إلى الكف عن شرب الخمر لأن حال النشوة تلزمهم أن لا يصلوا وهم مأورون أن لا يخرجوا الصلاة عن وقتها ولا يدرون متى يصحون فالسكيس يقضي بعدم شربها محافظة على الصلاة ولذلك امتنع بعض من كان يشربها عن شربها حتى نزل البيان الشافي في آية المائدة .

أما ما حكم به الفقهاء من اعتبار بعض عبارات السكران المتسدى فانه من باب ربط المسببات بأسبابها التي جعلت معتبرة عقوبة له (أنظر السكر في عوارض الأهلية) .

الاعتراض الثاني

قال آخرون قد ثبت أن الشريعة عامة (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً) وفي الناس عربي يفهم لسان القرآن وفيهم غير عربي لا يفهمه فكيف يوجه الخطاب باللسان العربي الى من لا يفهمه وهل هذا الا مصادم للأصل الذي قررناه . ولا يمكن الخلوص من هذا الاعتراض مع المحافظة على الأصل الا بأحد أمور ثلاثة .

(الاول) ترجمة الكتاب الكريم إلى السنة من يدعون إلى الاسلام حتى يمكنهم فهمه .

(الثانية) أن يكون أول واجب ندعو اليه غير العرب أن يتعلموا اللسان العربي حتى يمكن بعد ذلك أن ندعوهم للإيمان وأن نبين لهم أصوله وفروعه وهم يفهمون .

(الثالث) أن يكون من الواجب على فئة من المسلمين أن يعرفوا باتقان لغة الأمم التي يدعونها حتى يمكنهم أن يبلغوا الدعوة على وجهها .

أما الامر الاول فلا يوجد دليل قطعي على جوازه فضلاً عن وجوبه إلا ما عرف من عمل النبي صلى الله عليه وسلم فانه أرسل كتبه إلى ملوك ليسوا من العرب ومنها كتاب قيصر وفيه هذه الآية الكريمة (يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) ولا بد

أن تكون هذه الآية قد ترجمت إلى قيصر حتى فهمها . وما جاز على آية يجوز على غيرها . وقد كان من بالحشة من المسلمين يفهمون النجاشي القرآن ولا طريق إلى إفهامه إلا بالترجمة .

ويمكن أن يكون هذا القدر دليلاً على جواز ترجمة الكتاب إلى اللغات المختلفة وتعتبر الترجمة تفسيراً لأن الترجمة الحقيقية تكاد تنذر فإن كثيراً من أي الكتاب اختلف العرب في تفسيره وفي المراد منه .

ومع هذا فكثير من المتقدمين منعوا من ترجمة القرآن لأن الترجمة فكر المترجم وهو قد يخطئ ويصيب .

وأما الأمر الثاني فلا سبيل إلى اختياره لأننا لم نر في أوامر الشريعة ما يطالب غير العرب بتعلم العربية على أنه لو وجد لكان إبلاغه محتاجاً إلى ترجمة فهو غير مخلص .

فلم يبق إلا الأمر الثالث وهو أن يكون من الواجب على الكفاية في الأمة تعلم لغات الأمم التي تدعى تعالماً متقناً يمكن من إقامة البرهان على صحة هذا الدين القويم والقيام بعد ذلك بالدعوة حتى تقوم الحجة فإن قصر المسلمون في ذلك أثموا كلهم ولم تقم الحجة . ولهذا أصل في الشريعة فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بعض أصحابه بتعلم العبرانية حتى يكون رسولاً بينه وبين اليهود — ولم يرسل الكتب إلى كسرى وقيصر والمقوقس والنجاشي إلا على أيدي أناس يحسنون لغات الأمم التي أرسلوا إليها فهذا واجب لا تتم الدعوة بدونه والأصل الذي قررناه لا يخل فيه .

ويلزم من اشتراط الفهم للتكليف اشتراط العقل . ولما لم يكن له قدر منضبط يناط به التكليف اذ هو درجات بعضها فوق بعض اعتبر الشارع له

مناطاً منضبطاً وهو البلوغ عاقلاً ويعرف كونه عاقلاً بما يصدر عنه من الأفعال ولما كان الانسان يتقلب في أدوار بالنسبة لاستقلاله وعقله رأى الحنفية ان يذكروا أحكامه من بدء تكونه الى تمام عقله فقسموا حياته الى أدوار أربعة .
الدور الأول دور الجنين .

الدور الثاني دور الانفصال الى التمييز .

الدور الثالث دور التمييز الى البلوغ .

الدور الرابع ما بعد البلوغ .

والأهلية التي محلها الانسان نوعان أهلية وجوب للحقوق المشروعة له وعليه وأهلية أداء وهي كونه معتبراً فاعله شرعاً .

وأهلية الوجوب تكون بالذمة وهي الوصف الشرعى الذى به يكون الانسان محلاً لان يجب له وعليه وأهلية الأداء بالعقل وهي قاصرة لقصوره والثابت معها صحة الاداء وكاملة بكماله والثابت معها وجوب الأداء ولتسكلم على جميع الادوار الانسانية باعتبار قسمة الاهلية .

الدور الاول

الجنين اذا نظر اليه من جهة كونه جزءاً من أمه يقر بقرارها وينتقل بانتقالها فحكم بعدم استقلاله فتنتفى عنه الذمة فلا يجب له ولا عليه واذا نظر اليه من جهة كونه نفساً مستقلة بحياة فحكم بثبوت الذمة له فهو أهل لان يجب له وعليه .
لم يمكنهم أن يرجحوا احدى الجهتين على الأخرى من كل وجه فعاملوه من جهة كونه جزءاً من أمه بعدم أهليته للوجوب عليه وعاملوه من جهة استقلاله بأهليته للوجوب له ولذلك تصح الوصية له ويرث ويلتحق نسبه ويصح عتقه منفرداً عن أمه ولا يجب فى ماله ثمن ما اشترى له الولي .

وعندى انه لا ارث له وهو جنين لأن سبب الارث الولد وشرطه الانفصال حياً فلا يثبت له المال الموروث الا بالانفصال حياً ولذلك لو انفصل ميتاً لا يوزع المال على ورثته وانما يوزع على ورثة المورث كأن الجنين لم يكن وكذلك الوصية فان الموصى به يرجع الى ورثته الموصى لالى ورثة الجنين

الدور الثاني

متى انفصل الجنين حياً ثبت استقلاله فتمت ذمته فصار أهلاً لأن يجب له وعليه ولكن فيما عليه تفصيل هالك بيانه .

ان كان المقصود مما يلزم الذمة مجرد المال ثبت في ذمته وذلك كمال الغرم المالى فيما هو من حقوق العباد والعوض فى المعاوضات المالية والمؤن كالعشر والخراج ولا نظر الى ما فيها من العبادة والعقوبة لأنه ليس بمقصود والصلات التي تشبه المؤن كنفقة القريب والصلات التي تشبه العوض كنفقة الزوجة اما الصلات التي تشبه العقوبات فلا تجب فى ماله كالعقل وهو يحمل شيء من الدية مع العاقلة .

وان كان المقصود مما يلزم الذمة هو الأداء فانه لا يلزم ذمته لعجزه وذلك كالمبادات من الصلاة والصوم والزكاة لأن ايجابها لا ابتلاء بالأداء اختياراً وليس من أهله ومن هنا أسقط محمد عنه زكاة النظر ترجيحاً لمعنى العبادة ورجح الامام وأبو يوسف فيها جانب المؤنة فأوجبها فى ماله .

وان كان المقصود مما يلزم الذمة العقوبة فكذلك لا تلزم ذمته كالقصاص وكحرمانه من الارث بقتله مورثه لان العقوبة جزاء التقصير وهو لا يوصف به

الدور الثالث

بعد أن عيّن الانسان تثبت له أهلية الأداء القاصرة لقصور عقله .

والذي ثبت مع الاهلية القاصرة نوعان .

(الأول) حق الله وهو إما حسن لا يحتمل حسنه القبيح كالايمان وإما قبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر وإما متردد بينهما .

(الثاني) حق العبد وهو إما فيه نفع محض وإما ضرر محض وإما متردد

بين النفع والضرر

فان كان حقاً لله حسناً لا يحتمل حسنه القبيح وهو الايمان صبح منه متي وجد لان فيه نفعاً محضاً له والوجود الحقيقي يتبع الوجود الحسكي الا اذا قارنه حجب من الشارع ولم يوجد فضلاً عن أنه غير لائق .

وقد يترض كونه نفعاً محضاً بأنه قد يترتب عليه ضرر الحرمان من الميراث اذا كان مورثه غير مسلم وفرقة الزوجة ان كانت غير كتابية . والجواب أن حكم الاسلام انما هو ما وضع له وهو موضوع لسعادة الدارين واذا كان يترتب عليه شيء غير مقصود وهو ما تقدم من الحرمان والفرقة فلا يخرج ذلك عن حقيقة وضعه خصوصاً أن هذه النتائج غير لازمة بل قد يلزم ضدها وهو إرثه من قريبه المسلم .

وان كان حقاً لله لا يحتمل قبحه الحسن وهو الكفر فانه يصح منه أيضاً بالنسبة لأحكام الآخرة وكذلك بالنسبة لأحكام الدنيا على رأي الامام ومحمد وقال أبو يوسف لا يصح منه بالنسبة اليها لأنه ضرر محض وذلك مقتضى القياس .

وينبني على الأول أن امرأته المسلمة تبين منه ويحرم الميراث من مورثه المسلم لكنه لا يقتل لأن القتل معلول بكون المرتد محارباً وليس الصبي من أهل الحرابة ولا يقتل أيضاً بعد بلوغه اذا استمر على رده لان في صحة اسلامه خلافاً

بين العلماء أورث شبهة فيه .

وان كان متردداً بين الحسن والقبح كالعبادات البدنية فكذلك تصح منه لما فيها من المصاحبة الاخروية الا انها لا تستتبع عهدة فلو شرع في صلاة لا يلزمه المضي فيها ولو أفسدها لا يجب عليه قضاؤها .

وان كان حقاً للعبد وهو نفع محض صحت مباشرته له من غير حاجة الى اذن وليه كقبول الهبة والصدقة وتجب أجرته اذا أجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لانهم انما ابطالوه لحق الصبي حتى لا يلحقه منه ضرر فاذا عمل بقي الاجر نفعاً محضاً . وتصح وكالته بلا عهدة لأن ذلك نفع محض اذ يكتسب به احسان التصرف وقد انتفت جهة الضرر وهي لزوم العهدة فتمحض نفعاً والى ذلك الاشارة بقوله تعالى (وابتلوا اليتامي) ومعنى الابتلاء الاختبار بالتصرف قبل البلوغ (حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم) .

وان كان ضرراً محضاً لا يملكه ولو اذن وليه كما لا يملكه غيره من ولى ووصى وقاض لان ولاية غيره عليه نظرية وليس من النظر له اثباتها فيما هو ضرر محض في حقه وذلك كالاطلاق والعق والصدقة والهبة . وان كان متردداً بين النفع والضرر مملكه مع اذن وليه لانه أهل لحكم هذه التصرفات اذ أنه يملك البذل اذا باشرها وليه وأهل لاجراء هذه التصرفات حيث صحت وكالته بها وفيها نفع من حيث تحصيل مقصوده ولما لوحظ ان هناك قصوراً ضم الى ذلك اذن وليه لينتجبه هذا القصور ومثال هذا المتردد البيع والاجارة والنكاح فيها احتمال الربح والخسران .

الدور الرابع

بعد باوغ الصبي تتم أهليته إلا أنه قد يعرض له عوارض بعضها يؤثر في هذه الأهلية وقد وضع لها الحنفية فصلاً خاصاً سموه عوارض الأهلية

عوارض الأهلية

هي نوعان عوارض سماوية أي ليست من قبل العبد ولا هي واقعة باختياره وعوارض مكتسبة أي واقعة باختيار العبد سواء كانت آتية من قبل نفسه أو من قبل غيره

العوارض السماوية

(١) الجنون وهو اختلال في العقل يمنع من جريان الأفعال والأقوال على نهجه وهو ينافي شرط العبادات وهو النية فلا تصح منه ولا تجب عليه على تفصيل فيه

الجنون إما ممتد وإما غير ممتد وهذا إما طارئ وإما أصلي -- والامتداد ليس له ضابط عام وإنما يختلف باختلاف العبادات فبالنسبة إلى الصلاة يتحقق الامتداد بالزيادة على يوم ولياة عندهما أو بصيرورة الصلوات ستاً عند محمد وفي الصوم باستفراق الشهر ليله ونهاره وفي الزكاة باستفراق الحول كله وقال أبو يوسف لا أكثره حكم الكل .

فإن كان ممتداً سقط معه وجوب العبادات فلا تشتغل بها ذمته .

وإن كان غير ممتد وهو طارئ لم يمنع التكليف لأنه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد . ولأنه لا ينقضي أصل الوجوب لأن الوجوب بالذمة وهي ثابتة له ولذلك يرث ويملك ومتى وجد الوجوب وهو اشتغال الذمة لذمته المطالبة لسكنها سقطت في الامتد لأن الأداء غير ممكن لانتهاء شرطه

والقضاء يلزمه الحرج وهو مرفوع .
وان كان غير ممتد وهو أصلي فحكمه عند محمد حكم الممتد لانه أناط
الاسقاط بكل من الامتداد والأصلالة وقال أبو يوسف حكمه كالطاريء
إناطة للاسقاط بالامتداد .

(٢) الغته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام
العقلاء ومرة كلام المجانين وكذا سائر أموره وحكم المعتوه كالصبي المميز في
جميع ما ذكر له .

(٣) النسيان وهو عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة اليه وهو
لا ينافي أهلية الوجوب ولا وجوب الأداء لكامل العقل .
وحكمه أنه ليس عذرا في حقوق العباد . أما حقوق الله فلها جهتان
الاولى استحقاق الاثم الثانية ترتب الاحكام على فعله .

فاما من الجهة الأولى فهو عذر لقوله عليه السلام وضع عن أمتي الخطأ
والنسيان لأن العقوبة الأخروية انما تكون لقصد الجريمة وهو متنف عنه
وأما من الجهة الثانية فان فعله يترتب عليه حكمه بشرطين أن يكون
هناك مذكر للناسي بما هو بضدده وان لا يكون هنا داع للفعل الذي فعله
وذلك كأكل المصلي وكلامه فكلاهما مفسد للصلاة لان حالة المصلي مذكورة
له بصلاته ولاداعي يدعو به الى الأكل في ذلك الوقت .

فان فقد أحد الشرطين لم يترتب على فعل الناسي حكمه كأكل الصائم فانه
لا مذكر له والطبع داع للأكل وكترك الذابح التسمية .

(٤) النوم — هو عارض يمنع فهم الخطاب فأوجب تأخير خطاب الاداء
ولكنه لا ينافي أصل الوجوب لعدم اخلاله بالذمة ولذا وجب القضاء (انظر

ما قدمنا من وجوب القضاء عليه بسبب جديد) . وأوجب إبطال جميع عباراته
(٥) الانعفاء وهو عارض يمنع فهم الخطاب فوق منع النوم له فلزمه ما لزم
النوم ولكونه يزيد عنه جمعا لودنا قضاء للوضوء في جميع الأحوال حتى في الصلاة
المرض

المرض لا ينافي أهلية الحكم والعبادة لانه لا خلل في الذمة والعقل والنطق
ولما فيه من العجز شرعت العبادة فيه على قدر المكنة .

ولما كان المرض سببا للموت الذي هو علة الخلافة كان سببا لتعلق
حق الغريم والوارث بماله فكان سببا للحجر عليه في جميع ماله بالنسبة للغريم
الذي دينه مستغرق وفي الثلثين بالنسبة للورثة اذا اتصل به الموت وحينئذ
يثبت الحجر مستندا الى أول المرض وبذلك تكون التصرفات الصادرة منه
وهي محتملة للفسخ صحيحة حين صدورها منه لصدورها من أهلها في محالها
ثم تفسخ بعد الموت ان احتيج إلى فسخها . وان لم تكن محتملة للفسخ كأن
أعتق عبده وهو مستغرق بالدين أو كانت قيمته تزيد على الثلث فلا ينقض
العتق ويسعى العبد للغريم في قيمته كلها بالنسبة للغريم أو فيما زاد على الثلث
بالنسبة للوارث

الحيض والنفاس

لا يستقطان أهلية الوجوب ولا الأداء الا أنه ثبت أن الطهارة منهما شرط
لصحة الصلاة والصوم فلا يمكن أدائها وانتفى قضاء الصلاة للحرج دون
الصوم وللنهي عن أداء الصوم حالة الحيض والنفاس انتفى وجوب الأداء
عليهما لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة منهما عنه واجبا أدائه
والقضاء انما وجب لتحقيق السبب وهو شهود الشهر .

الموت

الموت تسقط به الاحكام الدينية التكليفية كالزكاة والصوم والحج وغيرها ويبقى عليه اثم ما قصر فيه

اما شرع عليه حاجة غيره فلا يسقط وفيه تفصيل يتبين مما يأتي
ان كان حقه متعلقا بعين بقي الحق ببقاء تلك العين كالأمانات والودائع والغصوب لأن المقصود حصونها لصاحبها وهذا يمكن بعد وفاته وليس المقصود الفعل حتى يقال ان الميت عاجز عنه بخلاف العبادات فان المقصود منها الفعل وان كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة لضعفها بالموت وانما يبقى اذا قويت بمال تركه أو كفيل كان بالدين قبل الموت لأن المال هو محل الاستيفاء وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت . فان لم يكن له مال ولا كفيل بالدين قبل الموت لم تصح الكفالة بالدين بعد الموت استوفى الدين عن ذمة الميت بالموت فلا مطالبة ومتى سقطت المطالبة لم يبق محل للكفالة لأنها التزام المطالبة بما يطالب به الأصيل هذا رأى الامام وقال صاحباه وسائر الأئمة تصح الكفالة لأن الميت لا يبرأ من الدين بالموت ولذلك يدالب بالدين اذا ظهر له مال واذا تبرع أحد عن الميت ودفع الدين حل للدائن أخذه ولو كانت الذمة قد برئت بالموت لا يبرأ والعجز عن المطالبة الناشئ عن عدم قدرة الميت لا يمنع صحة الكفالة عنه ككفالة المفلس . ويدل على الصحة حديث جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعلى على رجل مات وعليه دين فأتى بميت فقال أعليه دين قالوا نعم ديناراً قال ما واعي صاحبكم فقال أبو قتادة الأنصاري هما علي يا رسول الله فعلى عليه

وان كان مشروعاً بطريق العلة لم يبرأ كنفقة المحارم والزكاة وصدقة

الفطر سقطت بالموت الآن يوصي قيمته من الثلث كغيره من التبرعات وأما ما شرع للميت فيبقى على ملكه من تركته قدر ما تندفع به تلك الحاجة وحاجته في وفاة ديونه وتنفيذ وصيته التي صرح الشارع بنفاذها وجهازه ويقدم من هذه الحاجات الدين المتعلق بعين كالمزونات والمشتريات قبل القبض فصاحب العين أحق بها ثم جهازه ثم بقية ديونه ثم الوصية

وأما ما لا يصلح لحاجته فالتقصاص شرع لدرك الثار والمحتاج إليه الورثة لا الميت ثم الجناية وقعت على حقهم لما كانوا ينتفعون بحياته وعلى حق الميت حرمانه من حياته إلا أنه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للورثة القائم مقامه خلافة عنه فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للورثة فصح عفو رعايته الجانب السبب وصح عفوهم قبل الموت رعاية الجانب الواجب فكان التقصاص ثابتاً ابتداءً للسبب ولذلك قال أبو حنيفة لا يورث التقصاص لأن الارث وقوف على الثبوت للمورث ثم النقل عنه إلى الورثة وليس الحال هنا كذلك فلا ينتصّب بمقتضى الورثة خذ من البقية ويجب أن تعاد بينة الحاضر إذا حضر الغائب لأن كلا منهم في حق التقصاص كالمفرد وعند الصاحبين يورث لأن خلفه وهو المال الذي يصلح الجاني عليه موروث اجماعاً ولا تصح المخالفة بين الأصل والخلف في الاستحكام .

(العوارض المكتسبة)

السكر

السكر هو غيبة العقل من خمر أو ما يشبهه حتى يختلط الكلام ويحصل الهذيان وينقسم بحسب طريقة إلى نوعين .

الأول ما طريقه غير محظور كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر
الحاصل من الأدوية وهذا حكمه مماثل للانغماء لا يصح معه تصرف ولا طلاق
ولا عتاق .

الثاني ما طريقه محرم وهذا لا يبطل التكليف فتلزم السكران الاحكام وتصح
عباراته من الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج
والاقراض والاستقراض وذلك لأن العقل قائم وانما عرض فوات فهم الخطاب
بمعصية فيبقى التكليف في حق الاثم ووجوب القضاء للعبادات التي تقضي
شرعاً - وفي مسألة التزويج يشترط في الزوج ان يكون كفلاً لان اضراره
بنفسه لا يوجب اضرارها .

واذا اقر السكران بما يحتمل الرجوع لا يحد كما لو أقر بزنا أو شرب
خمر أو سرقة لان حاله يوجب رجوعه وان كان يضمن السرقة لانه حق العبد
وهو لا يحتمل الرجوع .

واذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالقتصاص والقذف وغيرهما أو باشر سبب
الحد بأن زنى أو سرق أو قذف اقتض منه وحد اذا صحا .

والخلاصة أن الفقهاء لم يجمعوا السكر مسقطاً للتكليف ولا مضيعاً
للحقوق ولا مخففاً لمقدار الجرائم التي تصدر من السكران لأنه جريمة والجريمة
لا يصح ان يستفيد منها صاحبها كما ذكر في متعلقات التمس .

الهزل

الهزل أن لا يراد باللفظ ودلالته المعنى الحقيقي ولا المجازى وهو المسمى
في عرف الناس الآن العقود الصورية .

والذي يدخله الهزل من الاقوال ثلاثة أنواع (١) انشاءات (٢)
إخبارات (٣) اعتقادات .
الهزل في الانشاءات

الانشاء هو احداث السبب الذي يستعقب حكماً شرعياً . وهذه
الاسباب قسمان .

(١) أسباب يمكن نقضها

(٢) أسباب لا يمكن نقضها .

فالأَسباب التي يمكن نقضها كالبيع والاجارة وتحقق الهزل لا بد فيه من
المواضعة فان كانت على أصل العقد بأن اتفق العاقدان على التكلم بلفظ العقد
ولا يريدان حكمه واتفقا بعد وقوعه انهما كانا مصرين حين العقد على المواضعة
كان حكم العقد حكم ما شرط فيه الخيار لهما مؤبداً لانهما قد رضيا بمباشرة
العقد ولم يرضيا بحكمه فالعقد يكون فاسداً ولا يفيد الملك بالقبض لعدم اختيار
الحكم وإذا نقضه أحدهما انتقض وليس لواحد منهما الاستقلال بإجازه فاذا
أجازاه جاز مطلقاً عند الصاحبين وبشرط أن تكون الاجازة في بحر الأيام
الثلاثة التالية للعقد عند الامام — أما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء حين
العقد أو اختلفا فقال أحدهما كنا معرضين عن المواضعة حين العقد وقال
الآخر كنا مصرين عليها . فالعقد عند أبي حنيفة صحيح عملاً بأن الأصل في
العقود الصحة والازم حتى يقوم المعارض والمواضعة عارض لم يتفقا عليه فلم
يتأكد معارضاً للأصل وفاسد عند الصاحبين لانهما اتفقا على حصول
المواضعة ولم يتفقا على رفعها والعادة جرت بالبناء عليها متى سبقت فهي معارض
قوي لأصل الصحة في العقود — وأما اذا اتفقا على أنهما أعرضا حين العقد

عن المواضعة وبنيا العقد على الجدل فإنه صحيح اتفاقاً .

وان كانت المواضعة على قدر العوض بان تواضعا على البيع بالثمن والتمن في الحقيقة ألف فابو حنيفة يعمل بمقتضى ما ذكر في العقد سواء اتفقا على بقاء المواضعة حين العقد أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الاعراض والبناء أو اتفقا على الاعراض عن المواضعة والفرق عنده بين الاتفاق على البناء هنا حيث اعتبر العقد بما ذكر فيه من الثمن وبين الاتفاق على البناء فيما سبق حيث قال بفساد العقد ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحد الطرفين شرطاً لقبول البيع بالالف فكأنه قال له بعتك بالثمن على أن لا يجب أحدهما وهذا شرط فاسد لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحدهما وهو منفسد للعقد فلو اعتبرت المواضعة لحكم بفساد العقد - فصل الثاني بين تصحيح العقد الجدي واعتبار المواضعة في الثمن ترجيحاً للأصل وهو المبيع --- وتصحيح العقد لا بد منه لأنه لا هزل فيه فبطل الثاني وهو اعتبار المواضعة بخلاف البناء في المواضعة على الأصل فإنه لم يوجد معارضة - وقال الصحاح بان يعمل بالمواضعة الا اذا اتفقا على أنهما أعرضا عنها حين العقد فيعمل بما ذكر في العقد .

وان كانت المواضعة على جنس الثمن بان اتفقا على اظهار العقد بمائة دينار وهو بينهما ألف درهم فاتفقا على اعتبار ما ذكر في العقد والبناء المواضعة والسبب في قول الصحاحين هنا بذلك في الاتفاق على البناء وقولهما في المواضعة على القدر باعتبار المواضعة أن العمل بالمواضعة مع الصحة هنا غير ممكن لأن البيع يخاو عن بدل اذ باعتبار المواضعة يكون ألف درهم وليست مذكورة في العقد بل المذكور فيه مائة دينار وهي غير الثمن وعقد البيع اذا خلا عن الثمن بطل ولا معنى لابطال هذا العقد الجدي فلزم اعتبار ما ذكر فيه من الثمن

أما في القدر فإنه يمكن التصحيح مع اعتبار المواضعة فإنه ينعقد بالأقل المتواضع عليه المندرج في الأقل أكثر المظهر .

والاسباب التي لا يمكن نقضها وهي التي لا يجري فيها التفسخ ولا الاقالة ثلاثة أنواع (١) أسباب لامال فيها (٢) أسباب فيها مال تبعاً (٣) أسباب فيها مال مقصود .

فإن كانت ممالا مال فيه كالطلاق والعق والعتق والعفو عن القصاص واليمين والنذر كانت صحيحة والهزل باطل لأن المتكلم قد رضى بالسبب الذي وضع شرعا يستلزم مسبباً بدليل أنه لا يصح فيه شرط الخيار ومتى رضى به لا يلزم رضاه بمسببه لأنه واقع شرعاً لا محالة .

وان كان فيه مال تبعاً بان يثبت بدون ذكره كالنكاح فقد يتواضعان على الأصل أو على القدر أو على الجنس فإن تواضعا على أصل النكاح لغت المواضعة ولزم النكاح مطلقاً لعدم تأثير الهزل فيه بالنص .

وان تواضعا على القدر واتفقا على البناء عمل بالمواضعة لا بما ذكر في العقد ولا تنجى العلة التي جعلت الامام يقول في المواضعة على قدر الثمن أنه يعمل بما ذكر في العقد لان عقد النكاح لا تؤثر في صحته الشروط الفاسدة بخلاف البيع . وان اتفقا انهما لم يحضرا شيئاً أو اختلفا في الاعراض والبناء عمل بما ذكر في العقد على ما رواه أبو يوسف عن الامام كالبيع وكذلك ان اتفقا على الاعراض .

وان تواضعا على الجنس واتفقا على البناء وجب مهر المثل لخلو العقد عن مهر اذ المسمى هزل ولا يثبت بالهزل المال والمتواضع عليه لم يذكر في العقد . وان اتفقا على أنه لم يحضرا شيئاً أو اختلفا في الاعراض والبناء فالواجب (١٦—م)

المسمي في العقد كالبيع والمواضعة باطلة وعندهما يجب مهر المثل لترجيحهما المواضعة فيخلو العقد عن مهر وبخلو يجب مهر المثل .

وان كان فيه مال مقصود بأن لا يثبت المال الا بذكره كالخلع والعق على مال والصالح عن دم العمد واتفقا على الاعراض أو على عدم الحضور أو اختلافاً في الاعراض والبناء لزم الطلاق والمال اتفاقاً --- رجح أبو حنيفة في الأخيرين العقد على المواضعة جرياً على أصله لعدم تحقق المعارض لانهم اذهلوا عنه في صورة عدم الحضور ورجح مدعي الاعراض في صورة الاختلاف لانه متمسك بالأصل في العقود وهو الصحة وال لزوم وأما عندهما فلم يعدم تأثير الهزل في هذه الصور الثلاث .

وان اتفقا على البناء فكذلك الحكم عند صاحبين لأن المال وان لم يثبت بالهزل لكنته تبع للطلاق من جهة أنه يستغنى عنه لولا القصد الى ذكره فاذا ثبت المتضمن وهو الطلاق ثبت ما في ضمنه وهو المال والتبعية من هذه الجهة لا تنافي انه مقصود بالمعني السابق وهو انه لا يثبت الا بالذكر — وعند أبي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيئة الزوجة الطلاق بالمسمى على طريق الجد واسقاط الهزل لأنه يمكن العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسده الشروط الفاسدة والشرط الفاسد هنا ان يتعاق الطلاق بجميع البديل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها وانما لم يتوقف على اختياره هو أيضاً لان الخلع من جانب الزوج يمين وهو لا يحتمل شرط الخيار فاذا هزل به كان هزله كشرط الخيار لها .

وحكم العتق على مال والصالح عن الدم حكم الطلاق .
أما تسليم الشفعة هزلاً فان كان قبل طلب المواثبة فهو كالسكوت

فيبطلها وان كان بعده بطل التسليم فتبقى الشفعة لان تسليمها من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء أحد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم والمزل ينفيه .

ومثل تسليم الشفعة ابراء المديون والكفيل لأن في هذا ابراء معنى التملك وهو يرتد بالرد فيؤثر فيه المزل .
الاخبارات والاعتقادات

المزل في الاخبارات عامة يبطلها لان الاقرار يعتمد صحة الخبر به والمزل ينافي ذلك ويدل على عدمه وكذلك المزل في الاعتقادات وانما حكموا برده من قال كلمة الكفر هازلا لاستخفافه

السفه

السفه خفة في الانسان تبعثه على العمل في ماله بخلاف مقتضى العقل مع عدم اختلال العقل

السفه لا ينافي شيئا من الاحكام الشرعية فالسفيه يتوجه اليه الخطاب بحقوق الله وحقوق العباد — الا ان الشريعة راعت ما فيه المصلحة فقررت ان يمنع حرية التصرف في ماله صيانة له . وفي ذلك تفصيل بيانه

اذا قارن السفه بلوغه منع عنه ماله اجماعا لقول الله تعالى (ولا تؤثروا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا) ثم علق دفع المال لهم على ايناس الرشد فقال (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم)

واعتبر أبو يوسف ومحمد حقيقة الرشد فهما امتد زمن السفه لا يعطى ماله وان بلغ من السن ما بلغ .

وجعل أبو حنيفة للرشد مظنة وهي باوغه خمساً وعشرين سنة لأنه لا بد فيها من حصول رشد ما مضى زمن التجربة وهو الشرط لأنه ورد في الكتاب منكراً فيتحقق بأدنى ما ينطلق عليه الاسم كما هو شأن الاسماء المنكرة أما الحجر عليه وهو ان يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للمسخ فقيه كذلك خلاف فقال أبو يوسف ومحمد يحجر على السفينة نظراً له لأن فيه صيانة ماله والحال كما انما نصب لينظر الى مصلحة من لا قدرة له من المسامين وقال أبو حنيفة لا يحجر على السفينة لان الحجر وان ترتب عليه مصلحة يترتب عليه مفسدة تربو عليها وهي اهدار أهلية الحر الذي ياحقه بالجمادات وغاية السفينة ان يفتقر ويتجرد من المال ولا يجوز المحافظة على الادنى وهو المال باهدار الأعلى وهو الأهلية .

قال الذين رجحوا الحجر ان النص القاضى بمنع السفينة ماله حكمت الخوف من انه يتلفه واذا لم يحجر عليه بوقف تصرفاته أمكنه ان يتلفه بتلك التصرفات القولية فلا يفيد منع المال منه — وليست مصلحة الحجر قاصرة عليه بل فيها مصلحة عامة وهي دفع الضرر عن الناس لانه لو لم يحجر عليه أمكنه ان يلبس عليهم فيقرضونه فيتلف أموالهم والمصلحة الخاصة تهدر اذا عارضت المصلحة العامة ومن ذلك أنهم أوجبوا الحجر على الطبيب الجاهل والمفتي الذي يعلم الناس الخيل والمكارى المفاس وان كان في ذلك اضراراً لحريةهم لكنه يدرا عن العامة مفسد فان الاول يضر الابدان والثاني يضر الاديان والثالث يضر الاموال .

وجمهور الفقهاء يخالفون أبا حنيفة رحمه الله
وبعد اتفاق أبي يوسف ومحمد على الحجر اختلفا فقال محمد يثبت الحجر

بحصول السفه ولا يتوقف على القضاء لان السفه هو العلة في الحجر فتي وجد
كان الحجر . وقال أبو يوسف لا يثبت الحجر الا بقضاء القاضى لانه من
الفصول المجتهد فيها بسبب انه متردد بين مصاحبة هي النظر للسفيه بابقاء
ملكه ومفسدة وهي اهدار عبارته والذي يرجح احدهما هو القضاء .

وأيضاً ان السفه صفة للانسان تعرفها تصرفاته فاذا كانت تصرفاته
منافية لمقتضى العقل والتدبير دلت على سفهه ومن هو الذي له القول الفصل
في الحكم على هذه التصرفات ليس الا القاضى الذى يستقرى الحوادث
ويكون منها حكماً على الشخص أولاً .

والقول بثبوت الحجر بنفس السفه من غير قضاء تغريز بالناس لان كل
فرد يعامله من غير ان يكون عنده ما يدل على عدم نفاذ تصرفاته وربما لم يكن
له مقصد سيء فنثبت لولى حق ابطال هذه التصرفات أو اجازتها وفي هذا
الحاق الضرر بالناس من غير مقتضى .

أما الحجر على المديون اذا خيف منه ان يضر مدينيه بالمواضعة مع غيره
يماً أو اقراراً فانفتحا على انه لا يثبت الا بالقضاء لانه نظر للرماء فيتوقف على
طلبهم . وبحكم القاضى لا يتصرف المديون فى المال الذى فى يده وقت الحجر
الا معهم وأما ما أصابه بعد الحجر عليه فلا يحكمه حكم الحجر بل له ان يتصرف
فيه وحده

السفر لا ينافى أهلية الاحكام ولكن الشارع جعله سبباً للتخفيف
فشاعت ربايته ركعتين ابتداء ورخص له فى ترك الصوم غير ان فى ذلك

تفصيلاً وهالك بيانه .

ان وجد السفر أول اليوم فله أن يفطر وان يصوم واذا شرع في الصوم فليس له أن يفطر لكن اذا أفطر لا كفارة عليه لتمسك الشبهة .
واذا عرض السفر اثناء اليوم لا يحل الفطر . فان أفطر قبل عروض السفر ثم سافر فعليه الكفارة لان السبب حصل باختياره وقد تقررت الكفارة قبله واذا عرض السفر ثم أفطر لم يكن ذلك له وانما لا تجب عليه الكفارة لتمسك الشبهة .

ويثبت قصر الرباعية للمسافر بمجرد الشروع في السفر لا بتحقيقه لانه لا يتحقق الا بعد ان يسافر ثلاثة أيام بلياليها أو ما يوازي ذلك ولو اقام قبل التحقق تصح الإقامة ولزمت أحكامها ولو كان في المفازة ما بعد تحقق السفر فلا تصح إقامته الا في مكان يصلح للإقامة من مصر أو قرية لان ذلك رفع للسفر بعد تحققه فلا تؤثر فيه نية الإقامة في غير محله .

ولا يمنع سفر المعصية الرخصة كما قدمنا ذلك في متعلق أحكام النهي .

- ٥ -

الخطأ

الخطأ ان يقصد بالفعل غير المحل الذي تقصد به الجنائية مثاله صائم
تتضمن فسرى الماء الى حلقه ورامي صيد اصاب انسانا فان الصائم قاصد
ادخال الماء الى فيه لا الى حلقه الذي هو محل الجنائية والرامي قاصد الطير لا الانسان .
والخطأ فيه جنائية عدم التثبت ولذا يؤخذ به من هذه الجهة فلا تقدر
العقوبة فيه بقدر الجريمة نفسها وانما بقدر عدم التثبت الذي أدى الى حصولها .
والحقوق بالنسبة للخطأ نوعان حقوق لله وحقوق للعبد .

فأما حقوق الله فقد جعل الشارع الخطأ عذراً فيها إذا اجتهد لأنه تثبت على قدر ما يمكنه فرضاً وجعله شبهة تدراً العقوبات فلا يؤخذ المخطيء بمقد ولا قصاص لما قلنا ان العقوبة فيه ليست على قدر الجريمة نفسها .

وأما حقوق العبد فليس الخطأ عذراً فيها فيضمن المثلف خطأ قيمة ما أتلّف وعليه الدية في القتل لأنها تعويض مالى عما أصاب ورثة المقتول من الضرر لكن خفف عنه هذا التعويض فوجب الدية مخففة . ولما فيه من التقصير وجب به ما تردد بين العقوبة والعبادة وهو الكفارة .

وأوقع الحنفية طلاق المخطيء قضاء لان الغفلة عن معنى اللفظ خفي وفي الوقوف على قصده خرج لأنه أمر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ فأقيم تمييز البلوغ مقامه قال ابن الهمام (امامياً بينه وبين الله فهى امرأته) .

الأكراه

الأكراه حمل الانسان غيره على ما لا يرضاه قولاً أو فعلاً بحيث لو خلى ونفسه لما باشره .

وقبل الكلام على أحكامه نبين معنى كلمتين تردان في حكمه وهما الاختيار والرضا .

فالاختيار معناه ترجيح فعل الشئ على تركه . والرضا الارتياح الى فعل الشئ . وجميع الافعال الصادرة عن الانسان لا بد لها من اختيار الا أنه قد يكون صحيحاً اذا كان منبعثاً عن رغبة وقد يكون فاسداً اذا كان ترجيحاً لاهون شرين ولا يلزم من وجود الفعل من الانسان رضاه به أي ارتياحه اليه .

قسم الخفية الاكراه الى قسمين

الاول اكراه ملجئ وهو ان يكون السبب الذي به الاضطرار الى الفعل يفوت نفساً أو عضواً وغلب على الفاعل حصوله .

الثاني اكراه غير ملجئ وهو ان يكون السبب الذي به التهديد ضرباً لا يفضى الى تلف عضو أو جسماً .

وحكم الاول انه يفسد الاختيار ويعدم الرضا وحكم الثاني انه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار .

والذي لاحظوه في هذا التقسيم هو القدرة على الصبر وعدمها فالاول لاقدرة على الصبر معه ولذلك جعلوا الاختيار فيه فاسداً والثاني يمكن الصبر عليه فلم يجعلوه مؤثراً في الاختيار .

ونحن نرى ان جعل فوات النفس والعضو هو وحده الذي يزيل عن الانسان قدرة الصبر وما عداه لا يزيلها غير واضح لان تأثير الاذى في نفس الناس غير متحد فن الناس من لا يمكنه الصبر على قليل الضرب والحبس بل والا هانة ومنهم من يصبر على كل شيء حتى الموت فلم يكن مالا حظوه مناطاً صحيحاً لا اعتبار الاكراه ملجئاً أو غير ملجئ لان ذلك لا يطرد ولا يغلب
أنرا الاكراه

المكروه عليه ثلاثة أقسام

الاول أقوال لا تقبل النسخ - الثاني أقوال تقبله - - الثالث أفعال أما القسم الاول فلا تأثير للاكراه فيه من حيث نفاذه فاذا أكره على طلاق زوجته أو عتق عبده نفذ سواء كان الاكراه ملجئاً أو غير ملجئ وإذا قارنه اتلاف مالى ضمنه الحامل فيضمن قيمة العبد . ولو لم يقل الخفية بنفاذ هذه

الأقوال لما كان لأيمان البيعة في عهدهم قيمة لأن الناس كان يحلفونهم مكرهين .
وخالفهم في ذلك سائر الأئمة المجتهدين لأنهم لم يروا تحميل القاتل تبعة قوله
مع ظهورانه لم يفعله رغبة فيه ولا اختياراً له وإنما هو بساطان لم يجد حيلة
في دفعه عنه والسنة تساعدهم على ذلك

وأما القسم الثاني فأثر الإكراه فيه الإفساد مع الانعقاد لوجود المحلية
فإذا باع أو أقر مكرهاً كان البيع فاسداً والاقرار لاغياً لقيام القرينة على
عدم صدق الخبر وسواء في ذلك الإكراه المجيء وغيره . وكان من اللازم أن
يحكم بعدم انعقاد البيع أصلاً لظهور أن التراضي من ماهية العقود لا أنه شرط
فيها ولذلك يعرفون البيع بأنه مبادلة مال بمال عن تراض وإن كان بعض
الفقهاء ينكر أن كلمة عن تراض من تمام التعريف ويرى الاقتصار فيه على
مبادلة مال بمال .

والقسم الثالث يتنوع إلى نوعين .

الاول ما لا يمكن فيه أن يكون الفاعل آلة للحامل . وهنا لا أثر للإكراه
فيه بل يلزم التفاعل حكمه ويقتصر عليه ومثال ذلك الزنا وفساد الصوم وشرب
الخمر فيفسد صوم الفاعل لكن لما كان الزنا والشرب يوجبان حداً والحدود
تسقط بالشبهات لم يوجبوا على الفاعل حداً .

الثاني ما يمكن أن يكون فيه الفاعل آلة للحامل وهذا على وجهين .
الاول أن يلزم على اعتبار التفاعل آلة تبديل محل الجنابة الذي يستلزم
مخالفة الحامل فيما أكره عليه والمخالفة تنتج بطلان الإكراه لأنه متى خالف
فقد فعل طائعاً لا مكرهاً وهذا حكمه كالنوع الاول . وهالك مثالين له
(١) أكره محرماً محرماً آخر على قتل صيد والقتل جناية على الإحرام . فالحامل

أراد من الفاعل الجناية على احرام نفسه فلو جعلنا الفاعل آلة للحامل كان الفعل جناية على احرام الحامل وهو غير مأكروه عليه فيبطل الاكراه لذلك قالوا ان الفاعل ضامن جزاء ما قتل من الصيد . وانما أشركوا معه الحامل في الضمان لانه فوق الدال على الصيد وقد ضمنوا الدال فهذا أولى (ب) أكره شخص آخر على بيع متاع له وتسليمه . أراد الحامل من الفاعل أن يبيع ويسلم تسليماً هو أثر البيع فلو جعلنا الفاعل آلة في التسليم للحامل تبدل الحال لانه يصير هذا التسليم تسليم مغصوب اغتصبه الحامل ثم سلم الى المشتري وليس هذا هو المقصود بالاكراه ولذلك قالوا ان التسليم ينسب للفاعل فيلتحق بالعقد الفاسد فيملكه المشتري ملكاً فاسداً كسائر البيوع الفاسدة .

الثاني أن لا يلزم على اعتباره آلة تبدل محل الجناية وهذا فيه تفصيل بين أن يكون الاكراه ملجئاً أو غير ملجئ .

فان كان ملجئاً نسب الفعل الى الحامل ابتداء ومثال ذلك الاكراه على اتلاف مال أو اتلاف نفس فيلزم الحامل ضمان المال ويقتص منه وحده في القتل العمد كما هو رأي أبي حنيفة ومحمد ويلزمه الكفارة . وأسقط عنه أبو يوسف القصاص لأن العلة وهي مباشرة الجناية لم توجد ومن هذه الجهة وهي المباشرة قال زفر بالقصاص من الفاعل وحده لأنه هو المباشر والمباشرة هي العلة في ثبوت القصاص — وان كان القتل خطأ كما لو أكرهه على رمي صيد فأصاب انساناً لزمته الدية عاقلة الحامل ويحرم الحامل من الارث اذا أكره انساناً على قتل من يرثه الحامل ولا يحرم الفاعل الارث اذا أكره على قتل من يرثه ويأثم كل من الفاعل والحامل في العمد والخطأ . أما الحامل فالحمله . وأما الفاعل فلا نه أثر حياة نفسه على من هو مثله وفي الخطأ لعدم التثبت وسيأتي

تفصيل ذلك . وان كان الاكراه غير ملجئ اقتصر الحكم على الفاعل لعدم فساد اختياره فيضمن ما أتلفه من الأموال ويقتص منه في القتل العمد .
هذا كله من حيث نسبة الفعل الى الحامل أو الفاعل .

أما من حيث حل الاقدام من الفاعل على الفعل وعدمه ففيه تفصيل وذلك أن المحرم الذي يكره عليه إما محرم لا تسقط حرمة ولا يرخص فيه كالقتل وجرح الغير وزنا الرجل وهذا لا يحل الاكراه الاقدام عليه — وإما محرم تسقط حرمة عند الاضطرار ويرخص فيه كأكل الميتة والخمر والخنزير وهذا يبيح الاكراه الملجئ الاقدام عليه لأنه نوع من الاضطرار وقد قال تعالى (إلا ما اضطررتم اليه) ويأتى إذا تأخر .

أما ما يرخص فيه من غير أن تسقط حرمة كالتكلم بكلمة الكفر والتلاف مال المسلم وما يحتمل السقوط بالأعذار كالصلاة والصيام والزكاة والحج فهذا يبيح له الاكراه الاقدام عليه لكنه لو صبر فلم يقدم لم يأتى بل يكون مثاباً ولو قتل كان شهيداً (راجع فصل الرخص) .

ولا يبيح الاكراه غير الملجئ الاقدام على القسم الثانى وهو ما تسقط حرمة بالاضطرار وإنما يورث شبهة تسقط الحد في شرب الخمر استحساناً .
واذ قد بينا أصل الحنفية في الاكراه فلنبين أصل الشافعى فيه لأنه أيسر وأعدل . قسم الشافعى الاكراه الى قسمين (١) اكراه بحق (٢) اكراه بغير حق فان كان اكراهاً بحق لا تنقطع نسبة الفعل عن الفاعل فيصح بيع المديون القادر على وفاء دينه ماله للإيفاء ويصح طلاق المولى من زوجته بعد انقضاء المدة وان كان بغير حق . فهو على نوعين — الاول الاكراه على فعل أباح الشارع الاقدام عليه بسبب الاكراه وهذا حكمه أن تنقطع نسبة الفعل عن

الفاعل سواء كان قولاً أو فعلاً لأن صحة القول إنما تكون بقصد المعنى وصحة العمل إنما تكون باختياره والا كراه يفسدهما ونسبة الفعل الى الفاعل من غير رضاه اضرار به والعصمة تدفعه . ثم اذاً مكنت نسبته الى الحامل نسب اليه كما لو أكره انساناً على إتلاف مال غيره كان الضامن هو الحامل واذا لم تمكن نسبته الى الحامل لغا كما لو أكره على طلاق أو عتق أو بيع أو اقرار .
الثاني الا كراه على فعل لم يبيح الشارع الاقدام عليه بالا كراه كالقتل والزنا وهذا لا تنقطع نسبته عن الفاعل فيقتص من الفاعل لمباشرته القتل كما يقتص عنده من الحامل لتسببه .

والا كراه عند الشافعي بحبس مغلد وضرب مبرح وقتل سواء في الحكم بخلاف إتلاف المال واذهاب الجاه وترد الملاحظة السابقة على هذا والله أعلم .

— الكتاب الثاني —

في كيفية استنباط الاحكام من الالفاظ

من عادة الأصوليين أن يبدووا مباحث هذا الباب بمسألة وضع اللغات أهى اصطلاح أم توقيف ولم نر لادخالها في هذا الفن سبباً يحمل عليه وإنما يبحث فيها مؤرخو اللغات والذي يهمننا من اللغة معرفة الطرق التي تثبت بها .
طرق معرفة اللغة

(طرق معرفة اللغة النقل المتواتر أو أخبار الآحاد أو استنباط العقل من النقل ولا قياس في اللغة) الطرق التي ندرك بها معاني الالفاظ هي إما النقل المتواتر وهو ما رواه جمع يؤمن تواترهم على الكذب كألفاظ السماء والارض

والنار والهواء وماشا كل ذلك — وإما أخبار الأحاد كغريب الالفاظ —
وإما استنباط العقل من النقل كما يقال الجمع المحلى بأل يعقبه الاستثناء والاستثناء
أخراج بعض ما ينتظمه اللفظ وينتج من ذلك أن الجمع المحلى عام لأنه لو لم يكن
عاما متنا ولا لجميع الافراد لم يجز فيه الاستثناء .

أما العقل الصرف فلا شأن له في ادراك اللغات . بقيت مسألة تنازع فيها
الأصوليون وهي ثبوت اللغة بالقياس ومعنى ذلك أن يسمى مسمى باسم وفي
ذلك المسمى معنى يظن اعتباره في التسمية لدورانها مع ذلك المعنى ثم وجد ذلك
المعنى في غير المسمى الذي ثبت وضع اللفظ له فهل يصح اطلاق ذلك اللفظ
على المسمى الذي وجد فيه ذلك المعنى اطلاقا حقيقيا كما يطلق على المسمى الذي
نقل وضعه له أولا يصح ذلك الاطلاق .

مثاله الحجر ثبت وضعه للناس من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد
وفيه معنى الستر لانه يستر العقل ويظن أن هذا المعنى هو علة التسمية ثم وجد
ذلك المعنى نفسه في النبيذ المتخذ من التمر أو التفاح مثلا فهل يصح اطلاق لفظ
الحجر عليه اطلاقا حقيقيا كما يطلق على المعتصر من العنب أو يختص الاطلاق
الحقيقي بما خاصر من ماء العنب . ومثله لفظ السارق وضع لمن يأخذ المال خفية من
حرز وقد وجد ذلك المعنى وهو الأخذ خفية في النباش الذي يأخذ أكفان
الموتى فهل يصح اطلاق لفظ السارق عليه حقيقة أولا .

قالت طائفة نعم يجوز هذا الاطلاق وقالت طائفة لا يجوز .
والاصح هو الثاني لأن العرب اذا عرفت أن الحجر موضوع لما اعتصر
من ماء العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون
وضعا من جهتنا وان عرفت أنها وضعت لكل ما يخاصر العقل أو يخمره ثبت

الاسم متى وجدت الالة بتوقيفهم لا بقيا سنا وان سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون معنى الحمر المصير من ماء العنب وان يكون كل ما خامر العقل فلم تحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقدر أيتهم يضعون الاسم لمعنى فيه ويخصصونه بالمحل كما سمو الفرس أدهم لسواده وكيتا لمرته ولا يسمون الثوب الاسود أدهم ولا الأحمر كيتا لانهم ما وضعوا الأدهم لمطلق أسود ولا الكيت لمطلق أحمر وكما سمو الزجاج الذى تفر فيه المائعات قارورة ملاحظين معنى القرار ولا يسمون الكوز والخوض قارورة وان وجد ذلك المعنى فيهما .

الاسامى الشرعية

ورد فى لسان الشارع ألفاظ عربية مستعملة فى معان أكثر مما كانت قد وضعت له كلفظ الصلاة فانها موضوعة فى أصل اللغة للدعاء ثم أريد بها شرعا مجموع الأقوال والأفعال المعلومه وكلفظ الزكاة فان معناها اللغوى الماء ثم أريد بها شرعا قدر معين من المال يعطى لمن أمر الله بأعطائه اياه الى غير ذلك من الألفاظ . فكل الشارع نقل هذه الألفاظ عن وضعها اللغوى من غير ملاحظة لذلك الوضع أو أنه استعملها فى معناها اللغوى من غير نقل ولا تصرف أو أنه تصرف فيها بالتحديد بعد الإطلاق واستعملها على طريق التجوز ثم اشتهرت فصارت حقائق عرفية للشارع .

قال المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء بالأول وقد رد عليهم القاضى مذهبهم بمسلكين (الأول) ان هذه الألفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب فلو أخذ اللفظ واستعمله فى غير ما وضعوه له لم يكن من لغتهم وان كان عربى الأصل وكذلك اذا استعمله فى بعض موضوعه أو متناولا لموضوعه ولغير موضوعه (الثانى) أن الشارع لو نقل الألفاظ عن معانيها

اللغوية الى معان أخرى للزمه تعريف الأمة بالتوقيف ذلك النقل فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الاموضوعها ولو ورد فيه توقيف لكان متواتراً لأن الحاجة لا تقوم بالآحاد . ثم رد على ما احتجوا به بما يأتي .

(١) احتجوا بقوله تعالى «وما كان الله ليضيع إيمانكم» وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس . وقال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين وأراد به المؤمنين وهو خلاف الوضع اللغوي . وأجاب عن ذلك بأن المراد بالايان التصديق والقبلة وأراد بالمصلين المصدقين بالصلاة وسمى التصديق صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعاً من التعلق والتجوز من نفس اللغة .

(٢) احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام «الايان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» وتسمية الإماطة إيماناً خلاف الوضع .

وأجاب عن ذلك بأن هذا الحديث من أخبار الآحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبتت فهذه الشعب دليل الايمان فتجوز بتسميتها إيماناً .

(٣) احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت الى أسام وكان استعارتها من اللغة أقرب من نقائها من لغة أخرى أو ابداع أسام لها .

وأجاب عن ذلك بأننا لانسلم أنه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة واذا قيل ان الصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود والحج ليس عبارة عن الطواف والسعي قلنا ليس الصلاة في الشرع أيضاً عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كما في اللغة والحج عبارة عن القصد والصوم عبارة عن الامساك والزكاة عبارة عن النمو لكن الشرع شرط في اجزاء هذه الأمور أموراً أخرى تنضم اليها فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع

والسجود اليه وفي قصد البيت أن ينضم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع .

ومن هذا يتبين أن القاضى يرى أن الشارع لم تصرف في الوضع اللغوى أدنى تصرف بل أبقى تلك الأسماء على ما هي عليه إلا أنه تصرف في الشروط التي تجعل المسمى اللغوى مجزئاً .

أما الغزالي فإنه توسط بين القولين فقال لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن معانيها اللغوية بالكلية ولكن عرف اللغة تصرف في الأسماء من وجهين ، أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحيج والصوم والايان من هذا الجنس اذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب ، والثاني إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الحمر محرمة والمحرم شربها فتصرفه في الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في اتمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع اذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من اخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج اليه اذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسماء معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه .

وأما استدلاله بالقاضى من أن القرآن عربى فهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربى عن القرآن فإنه لو اشتمل على تلك الكلمات بالعجمية لكان لا يخرج عنه كونه عربياً أيضاً . وأما قوله أنه كان يجب عليه

التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً مما يجب اذالم يفهموا مقصوده من هذه الالفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى فاذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضي رحمه الله . واليه نميل .

ومن هذا البيان يتضح خطأ ابن الهمام في قوله . وما قيل الحق انها مجازات اشتهرت يعنى في لفظ الشارع مذهب القاضي . يشير بذلك الى مقاله اليساوى في المنهاج . وانما كان قول ابن الهمام خطأ لما عرفته من أن القاضي أبا بكر لا يقول في الأسماء الشرعية بنقل ولا تجوز بل أراد الشارع بها معانيها اللغوية ومازاد عن الحقيقة اللغوية شروط زائدة عنها وأن الشارع لم يتصرف في المسميات أصلاً وانما تصرف في الشروط أما كونها مجازات فهو رأى آخر وهو رأى الغزالي والرازي وهو وسط بين رأى المعتزلة القائلين بالنقل من غير مراعاة المعنى اللغوى فلا يلزم أن يكون هناك مناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه وبين رأى القاضي الذى يقول ببقاء الكلمة على وضعها من غير تصرف وكذلك قوله عن نحر الاسلام حيث قال ان الصلاة اسم للدعاء سمى بها عبادة معلومة لما أنها شرعت للذكر فان السكال زعم ان هذا ليس الا مذهب القاضي وهو خطأ ومنشأ الخطأ عدم تحريره لمذهب القاضي فانه استبعد أن يكون قد قال ببقاء تلك الالفاظ على حقائقها اللغوية لأن كون الصلاة للأفعال المخصوصة في عهده صلى الله عليه وسلم لا يقبل التشكيك ولكن الغزالي أدرى بمذهب القاضي والذي أوردناه منقول عنه .

تقسيمات اللفظ

(اللفظ جامد ومشتق ولا يجوز أن يشتق اسم لذات والمعنى قائم بغيرها)

(م — ١٨)

تعريف الجامد والمشتق من اختصاصات اللغة وإنما احتجنا الى ذكره لتوضيح المسائل المبينة على المشتق .

(١) اذا اشتق اسم لذات فلا بد ان يكون المعنى الذى يدل عليه المشتق قائماً بالذات التى اشتق الاسم لها ولا يجوز ان يكون قائماً بغيرها فاذا قلت الله قادر فمعناه انه ذات قامت بها صفة القدرة واذا قلت متكلم فمعناه ذات قامت بها صفة التكلم وبذلك يبطل قول المعتزلة فى تفسير ان الله متكلم انه خلق الكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى صلوات الله عليه كلام الله . وقالوا فى توجيه كلامهم انه ثبت اطلاق المتكلم على الله وقيام التكلم بذاته محال لأن الكلام أصوات وحروف وهى أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة فلزم ان يكون معناه خالق الكلام فى جسم .

واذا رجعنا الى اللغة لا نرى فيها تفصيلاً بين من يمتنع قيام المعنى به فيجوز ان يطلق عليه المشتق والمعنى قائم بغيره وبين من لا يمتنع القيام به فلا يجوز بل اذا امتنع قيام المعنى بالذات لم يصنع لها المشتق أصلاً فاذا رأينا المشتق قد صيغ لها علمنا ان المعنى قائم بها فالتكلم صفة قائمة بذاته تعالى

ولو كان المعتزلة قد ادعوا ان هذا الاطلاق مجاز لا يرتفع النزاع غير انه فهم من سوق الأصوليين لأدلتهم أنهم انما يريدون الاطلاق الحقيقى . قالوا قد ثبت الخالق وصفاً لله تعالى وليس مشتقاً من الخلق بمعنى التأثير لأنه يترتب على ذلك محال اذ لو كان التأثير قديماً لزم قدم العالم لاستحالة تخلف الأثر وهو العالم عن المؤثر فيلزم وجود العالم فى الازل وان كان حادثاً لزم التسلسل لأنه محتاج الى تأثير والتأثير محتاج الى تأثير وهكذا فيلزم وجود حوادث لا نهاية لها وهو محال كما عرف فى موضعه من كتب الكلام واذا

بطل أن يكون المعنى المأخوذ منه الخالق هو الخلق بمعنى التأثير كان المراد به الخلق بمعنى المخلوق كما في قوله تعالى خلق الله أكبر من خلق الناس أى المخلوق الله أكبر من مخلوق الناس واذن ثبت هذا فالمعنى الذى هو المخلوق ليس قائما بالذات لأن منه جواهر تقوم بأنفسها ثبت أنه قد يشتق اللفظ لذات وليس المعنى قائما بها .

والجواب عن ذلك ان معنى الخالق انه متصف بالخلق والمراد به بالنسبة لله تعالى تعلق قدرته بالايجاد ويكفى في الاشتقاق هذا القدر من الانتساب فليمكن هو المراد بقيام المعنى بذات ما اشتق له المشتق في هذه الصفات وعلى ذلك يكون معنى قول أبى حنيفة رحمه الله ان الله خالق قبل أن يخلق أن له قدرة الخلق والا قدم العالم وهو باطل ويراد بصفة الخلق بالفعل تعلق القدرة على وجه الایجاد بالمقدور وهذا التعلق هو عروض النسبة الایجادية للقدرة وهذا التعلق حادث .

(٢) (الوصف حين قيام المعنى بالذات حقيقة وفيما قبله وما بعد انقضاءه مجاز) قيام المعنى بالذات اما أن يكون في زمان مستقبل وإما أن يكون في الزمن الحاضر وإما أن يكون في زمن قد مضى فاذا أطلقت الصفة على الذات قبل أن يقوم المعنى بها لعلاقة الأول فذلك مجاز اتفاقا كما تقول سارق لمن عزم على السرقة واذا أطلقت عليها والمعنى قائم بها كان ذلك حقيقة اتفاقا كما تقول سارق للمتلبس بالسرقة وهى أخذ الشئ خفية . واذا أطلقت على الذات بعد انتهاء الفعل كما تقول سارق لمن انتهى من السرقة فهو محل خلاف قال بعض يكون الاطلاق مجازا وقال آخرون يكون حقيقة وفصل آخرون فقالوا ان كان المعنى بما يمكن بقاءه اشترط بقاءه للاطلاق الحقيقي وان لم يمكن بقاءه لم يكن

شرطاً والممكن بقاؤه هو المعانى الدفعية كالقيام والقعود والذي لا يمكن بقاؤه هو المعانى التدريجية التى لا بقاء لها كالتكلم والتحرك.

احتج القائلون بالمجازية بأنه يصح نفي الوصف عن الذات من غير تقييد فنقول لمن انتهى من قيامه وقعد هذا ليس بقائم وصحة النفي من غير قيد دليل مجازية الاطلاق اذا وجد . وهذا الدليل يناقش بأنكم ان أردتم صدق هذا النفي فى الحال فهذا نفي مقيد لا مطلق وان أردتم صدقه غير مقيد بزمان فذلك ممنوع .

وثانياً لو كان الاطلاق حقيقة باعتبار سبق اتصاف الذات بالمعنى لكان حقيقة باعتبار أن الذات ستتنصف بالمعنى وبيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته فى الحال فقيد كونه فى الحال اما ان يكون هو مناط الاطلاق فينتفى فيما سبق وما لحق وإما ان لا يكون معتبراً فيه فيكون حقيقة فيهما وغير هذين الاعتبارين تحكم وقد ثبتت المجازية فى الاطلاق قبل الاتصاف فلتثبت فى الاطلاق بعده . ويرد هذا الدليل باختيار ان هذا القيد غير معتبر فى حقيقة الاطلاق ولا يلزم منه عدم اعتبار قيد آخر فى الاطلاق الحقيقى بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضى وهو كونه ثبت له الوصف إما قائماً وإما منقضيًا . واحتج القائلون بالحقيقة بأدلة .

- (١) اجماع اللغويين على صحة كاتب أمس والاطلاق أصله الحقيقة وعلى أنه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلاً حقيقة لما أجمعوا عليه عادة ويمارض هذا الدليل اجماعهم على صحة كاتب غداً وهو مجازياً لاجماع (٢) لو لم يصح اطلاق المشتق حقيقة لم يصح قولنا مؤمن لنا ثم وغافل لأنهما غير مباشرين الايمان وهذا باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه

مؤمناً بنومه ولا غفلته ولجاز ان يقال للمؤمن كافر حقيقة لكفر سبق منه والاجماع على منعه .

والجواب منع الملازمة الأولى لان الايمان مادام مودعا حافظة المدرك فهو قائم به فيكون كل من النائم والغافل مؤمناً حقيقة لقيام المعنى به وتسليم الملازمة الثانية ولا تفيدهم لأنه لو أجمع الشرعيون على منع اطلاق هذا اللفظ لم يلزم ذلك منع اطلاقه لغة حقيقة .

فان قيل كيف يطلق اللفظان الدالان على معنيين متضادين اطلاقاً حقيقياً في وقت واحد لشخص واحد فيقال مؤمن وكافر وهل هذا الاجمع بين الضدين يجاب بان ذلك انما يكون جمعاً بين الضدين لو قام معنهما في وقت صحة الاطلاقين وليس المدعي سوى كون اللفظ بعد انقضاء المعنى حقيقة وأين هذا من قيام معنى الضد في الحال ليجتمع المتنافيان فاحدى الحقيقتين لا يقارنهما ثبوت المعنى حتى يجتمع الضدان .

(٣) لو ثبت اشتراط بقاء المعنى لصحة الاطلاق لم يكن للمشتقات من المصادر السائلة حقيقة مثل متكلم ونحبر لان معنى التكلم والاخبار لا يتصور حصوله الا بحصول أجزائه وهي حروف تنقضى أو لا فأولاً ولا تجتمع في حين فقبل حصولها لم يتحقق وبعد الحصول انقضى ولا يكون الاطلاق حقيقياً الا في المعاني الآتية وهي التي تجتمع أجزاء معانيها في آن واحد كالقيام والقعود واللازم باطل .

والجواب ان بقاء المعنى يشترط ان أمكن بقاءه وان لم يمكن يشترط بقاء جزء من المعنى مع اطلاق اللفظ .

ومن رأى ابن الهمام ان هذا التفصيل يجب أن يكون مراد مطلق

الاشتراط ضرورة لامذهباً ثالثاً فهو وان قال يشترط بقاء المعنى يريد وجود شيء منه فلفظ مخبر اذا أطلق حال الاتصاف ببعض الاخبار يكون حقيقة لان مثل ذلك يقال فيه انه حال اتصافه بالاخبار عرفاً واذا كان كذلك وجب أن يحمل كلامه عليه ومن المستبعد أن يقول أحد لفظ مخبر في حال الاخبار مجاز وأنه لم يستعمل قط حقيقة .

وقد وضع ابن الحالج المسألة من غير أن يرجع رأياً واختار ابن الهمام أن الاطلاق الحقيقي لا يكون الا لمن قام به المعنى في الحال لسبق ذلك الى الفهم وهو ظاهر كلام اللغويين في المجاز المرسل فقد جعلوا الاطلاق قبيل حصول المعنى مجازاً علاقته الأول وبعد انقضائه مجازاً علاقته السبق وهو الذي يترجح عندنا

— القول في الدلالات —

التقسيم الاول

قسموا دلالة اللفظ الى وضعية وعقلية . وقسموا الوضعية الى لفظية وغير لفظية . واللفظية الى مطابقة باعتبار اضافتها الى تمام ما وضع له اللفظ وتضمنيه باعتبار اضافتها الى جزء ما وضع له اللفظ والتزام باعتبار اضافتها الى لازم المعنى الموضوع له اللفظ . والذهن ينتقل من اللفظ الى تمام ما وضع له وجزئه ثم ينتقل من ذلك الى لازمه لزوما ذهنياً لا انفكاك له وهو اللازم بالمعنى الأخص .

ولا تستلزم المطابقة اختياراً لجواز أن لا يكون لما وضع له اللفظ جزء أو لازم بالمعنى الأخص وبناء على هذا لا يكون للألفاظ دلالة على المعاني المجازية وانما هي مرادة بالألفاظ بواسطة القرينة . هذا اصطلاح المنطقة . وأما الأصوليون فالدلالة الوضعية عندهم ما لا موضع فيها دخل في الانتقال من

الشيء إلى غيره ولو في الجملة فتتحقق الدلالة الوضعية عندهم في المجاز لأن للوضع دخلا في فهم المعنى المجازي اذ لو لا أنه لم يتصور وتتحقق الوضعية في الالتزامية وال لزوم فيها بالمعنى الأعم وهو ما يحكم به من اللزوم بين شيئين كلما تعقلا .

اصطلاح الحنفية في الدلالات

قسم الحنفية الدلالة غير اللفظية إلى أربعة أقسام وسموها بيان الضرورة وهذه الأقسام الأربعة كلها دلالة سكوت وتلحق باللفظية في افادة الاحكام (الاول) أن يلزم عن مذكور مسكوت عنه كما في قوله تعالى في بيان ميراث الأبوين (ولا بويه لسكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلا مة الثلث) فان هذا السياق يدل على انحصار ارثه في الأبوين واختصاص الأم بالثلث ولازمه المسكوت عنه هو ولا يه الثلثان فليس مجرد السكوت دليلا على ذلك وإنما هو ناتج من الانحصار وبيان نصيب أحد المستحقين كما في قول القائل دفعت لك مالي مضاربة على أن لك نصف الربح فعلم أن الربح منحصر فيهما وقد بين نصيب أحدهما فيلزم منه أن نصيب الثاني هو الباقي .

الثاني دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان مطلقا أو في تلك الحادثة كسكوته صلى الله عليه وسلم عند أمر يشاهده من قول أو فعل فانه يدل على الاذن فيه اذا لم ينكره ومن هنا كان تقريره صلى الله عليه وسلم قسما من السنة كقوله وفعله . ومن هذا القسم سكوت البكر اذا استأذنها وليها أو رسوله في تزويجها من معين فسكتت فان هذا ينزل منزلة الرضا لدلالة الحال . الثالث اعتبار سكوت الساكت دلالة كالنطق لدفع التقرير كدلالة سكوته عند رؤيته محجوره يبيع ولا ينهيه على اذنه له في التصرف لأن ذلك لو لم يعتبر

اذن لا صاب الناس ضرر اذهم يستدلون بهذا السكوت على الاذن فلا يعتبون
عن معاملة المحجور وهذا تغيير بالناس وضرر لهم ودفع الضرر واجب لقوله
صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار . ومنه دلالة سكوت الشفيع عن
طلب الشفعة طلب التقرير بعد تمكنه منه على اسقاط الشفعة لضرورة دفع
الضرر عن المشتري .

الرابع دلالة السكوت على تعيين معدود معروف حذفه ضرورة طول الكلام
بذكره كما يقولون مئة ودرهم أو ودينار أو وقفيز من بر مثلاً فالسكوت عن
مميز المئة يدل عرفاً على أنه في الأول درهم وفي الثاني دينار وفي الثالث وقفيز
والظاهر ان الدلالة في هذه الأحوال ليست لمجرد السكوت وانما هي
للقرائن التي حفت بالسكوت . وقسموا دلالة اللفظ الى أربعة أقسام .

(١) عبارة النص وهو اللفظ ومعناها دلالة اللفظ على المعنى مقصوداً
أصلياً أو غير أصلي وذلك أن اللفظ قد يساق للدلالة على معنى فيسمى مقصوداً
أصلياً كما سيق قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع)
لقصر العدد على أربع فاذا فهم من العبارة معنى آخر لم يسق اللفظ له سمي
مقصوداً غير أصلي كما دلّت هذه الآية على إباحة النكاح . فقصر العدد وإباحة
النكاح كلاهما فهم من عبارة اللفظ الآن الأول هو الذي سيق له اللفظ والثاني
لم يسق له . ولا يلزم ان تكون دلالة على ما سيق له وضعية بالمعنى المنطقي بل
يجوز أن تكون التزامية كما في قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) فانها
مسوقة للفرقة بين البيع والربا لانها رد على المشركين الذين قالوا انما البيع مثل الربا
وهذه الفرقة دل عليها اللفظ التزاماً لانها لازم متأخر لحل البيع وحرمة الربا .
(٢) إشارة النص وهي دلالة على ما لم يقصد له اللفظ أصلاً وهذا المعنى

تفاوت الناس في فهمه لأنه يحتاج الى تأمل . وقد تكون ظاهرة ان كفها قليل من التأمل وتكون غامضة ان احتاجت الى دقة تأمل مثالها قوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) . الآية مسوقة للدلالة على ان نفقة الوالدات المرضعات اذا كن مطلقات على الأب فهذه عبارة النص ويفهم منها ان الولد مختص بالنسب بالأب لا بالأم لان اللام الاختصاص واستنبطوا من ذلك انفراد الوالد بنفقته وان الولد يكون قرشياً اذا كان أبوه قرشياً لا أمه وكذلك يكون كفاً للقرشية تبعاً لأبيه لا أمه . مثال آخر قوله تعالى في بيان المستحقين للنفقة — للفقراء المهاجرين — أشارت الآية الى زوال ملكهم عما تركوه في ديارهم التي هاجروا منها لانه وصفهم بالفقراء . مثال آخر — قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) فهي مسوقة لحل الوقاع في ليالى الصيام وأشارت الى جواز الاصبح جنباً لأنها تدل على الجواز في آخر لحظة من الليل وذلك يستلزم أن يطلع الفجر عليه جنباً لانه لا وقت يمكن أن يغتسل فيه ثم هو مكلف أن يصوم من أول النهار فيجتمع له وصفان الجنابة والصوم وهذا يستلزم عدم تنافيهما .

ودلالة الاشارة التزامية وان كان اللزوم في بعض الاحيان خفياً .

ودلالة الاشارة كما قلنا لا يستوى المجتهدون في فهمها ولذلك كانت محل اختلاف كثير وربما فطن بعضهم لما يفطن له الآخر . وفي بعض الاحيان تحمل العبارة من الاشارات ما لا تحتمله لذلك نازع بعض الطلاب في جواز التشريع بالاشارات ولكن يرد رأيهم بما قلنا من أن الدلالة التزامية فيكون اذا صح التلازم بين معنى العبارة واشارتها أنه يصح الاحتجاج بها واذا لم يصح التلازم لم تكن معتبرة بحال .

واذا كان هذا اللازم هو المراد من العبارة وحده مجازا كان هو العبارة
لأنه المقصود حينئذ بالسوق .

(٣) دلالة النص وهي دلالة على ثبوت حكم ما ذكر لما سكت عنه لفهم
المناطق بمجرد فهم اللغة وذلك ما يسمى في اصطلاح آخر بالقياس الجلي . وسواء
فيها أن يكون ما سكت عنه أولى بالحكم مما ذكر أو مساويا له مثال ذلك
قوله تعالى (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما) فان عبارته النهى عن التأنيف
ومناطق هذا النهى يفهم بمجرد فهم اللغة وهو الأذى فيدل على النهى عن
الضرب والمسكوت عنه أولى بالنهى من المذكور وهو التأنيف .

(٤) اقتضاء النص وهو دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق
الكلام عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما
استكرهوا عليه . الرفع مسلط على الذات والذات لم ترفع قطعاً بدليل حصولها
فيلزم لصدق الكلام مقدر محذوف هو كلمة حكم فيكون المعنى رفع عن
أمتي حكم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه .
اصطلاح الشافعية في الدلالة

قسم الشافعية الدلالة الى قسمين .

الأول دلالة المنطوق — وهي دلالة اللفظ في محل النطق على حكم
المذكور نحو دلالة قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي
دخلنكم بهن) على تحريم نكاح الرببة التي في حجر الرجل من زوجته التي دخل
بها . وينقسم المنطوق الى صريح وغير صريح — فالصريح أن تكون الدلالة
ناشئة عن الوضع ولو تضمننا وغير الصريح دلالة اللفظ على لازم له .
وغير الصريح ينقسم الى مقصود للمتكلم من اللفظ وغير مقصوده —

والمقصود منه انحصار استقراء في الاقتضاء الذي تقدم ذكره في اصطلاح الحنفية والایماء وهو اقتران الوصف بحكم لولم يكن الوصف علة له كان القرائن بعيداً كما في قوله عليه السلام للاعرابي الذي قال له واقعت أهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فقد اقترن الوصف وهو الواقعة بحكم وهو اعتق ولو لم يكن الوصف علة لهذا الحكم استبعدت هذه المقارنة خصوصاً من الشارع .
وغير المقصود ينحصر في دلالة الإشارة التي قدمناها .

(الثاني) دلالة المفهوم وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق على ثبوت حكم ما ذكر لما سكنت عنه أو على نفي الحكم عنه وبهذا انقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة . فمفهوم الموافقة هو أن يدل اللفظ على مساواة المسكوت عنه للمذكور في الحكم وقد يسمى خوى الخطاب ولحنه وهذا هو الدلالة في اصطلاح الحنفية ولا فرق فيها بين أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم أو لا .

ومفهوم المخالفة أن يدل اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه للمذكور ويسمى دليل الخطاب وهو خمسة أنواع .

(١) مفهوم الصفة وهو دلالة اللفظ الموصوف بصفة على تقيض حكمه عند انتفاء ذلك الوصف . ويشترط في الدلالة أن لا يكون الوصف كاشفاً وان لا يكون مقصوداً به مدح أو ذم وأن لا يكون قد خرج مخرج الغالب وان لا يكون في جواب سؤال عن موصوف بتلك الصفة وان لا يكون قد قصد به بيان الحكم لذلك الشيء الموصوف لتقدير جهل المخاطب بحكمه أو ظن المتكلم ان المخاطب عالم بحكم المسكوت عنه أو غير ذلك من الاسباب وجملة الشروط ان لا يكون للوصف فائدة غير اثبات تقيض الحكم للمسكوت عنه .

مثال مفهوم الصفة قوله تعالى (فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) دل اللفظ بمفهومه على إثبات نقيض حكم الفتيات المؤمنات وهو الحل للفتيات الكافرات والنقيض هو الحرمة .

(٢) مفهوم الشرط وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق بشرط على نقيض ذلك الحكم عند عدم الشرط (نحو وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) دل على إثبات نقيض حكم أولات الحمل وهو وجوب الانفاق لغير ذوات الحمل والنقيض هو عدم الوجوب .

(٣) مفهوم الغاية وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عند مده الى غاية على نقيض ذلك الحكم بعد الغاية كما في قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) دل على إثبات نقيض الحكم للمطابقة ثلاثا وهو عدم حلها وإثباته لمن تزوجت بزواج آخر ثم طلقت منه والنقيض هو الحل .

(٤) مفهوم العدد وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عند تقييده بعدد على نقيض الحكم فيما عدا العدد نحو قوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة)

(٥) مفهوم اللقب وهو دلالة تعليق الحكم باسم جامد على نفي ذلك الحكم عن غيره .

الاحتجاج بالمفهوم

احتج بالاربعة الأولى بعض الأصوليين ومنهم الشافعية والمالكية ونفاه آخرون ومنهم الحنفية .

احتج القائلون بالمفهوم

(١) بان الشافعي رحمه الله من جملة العرب ومن علماء اللغة وقد قال بدليل الخطاب وكذلك أبو عبيدة من أئمة اللغة فقد قال في قوله عليه السلام لى الواجد

ظلم يحل عرضه وعقوبته دليله أن من ليس بواجب لا يحل ذلك منه .
والجواب عن هذا أنهما انقالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما وقد
صرحا بالاجتهاد اذ قالوا لولم يدل على النفي لما كان للتخصيص بالذكر فائدة
وهذا الاستدلال معرض للاعتراض وان كان ماقالاه عن نقل فلا يثبت هذا
بقول الآحاد ويعارضه أقوال جماعة أنكروه كمحمد بن الحسن الشيباني .
(٢) لما قال الله تعالى (إن تستغفر لهم سبعين مرة فإن يغفر الله لهم) قال
عليه السلام لأزيدن على السبعين فهذا يدل على أن حكم ماعدا السبعين بخلافه .
والجواب عن هذا أنه خبر واحد لا يثبت به اللغة قال الغزالي والاظهر
أنه غير صحيح لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين
جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران .

(٣) ان الصحابة قالوا الماء من الماء منسوخ بقول عائشة اذا التقى
الختانان فقد وجب الغسل فلولم يكن الاول دالا على نفي الماء من غير الماء
لما كان هنا تعارض بين الحديثين حتى ينفي أحدهما الآخر لأن الاول يكون
قد دل على وجوب الماء من الماء والثاني دل على وجوبه من سبب آخر .
والجواب أن هذا خبر آحاد ولو صح فليس مذهبا لجميع الصحابة بل
لبعضهم من طريق الاجتهاد ولا يجب في الاجتهاد تقليدهم على أن الوارد في
الحديث الاول هو التصريح بطرفي النفي والاثبات وهو لا ماء الا من الماء
ونفي الحكم عما عدا المقصور عليه منطوق لا مفهوم كما يأتي .

(٤) ماورد من أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه
ما بالنا نقصر وقد أمنا فقال تعجبت مما تعجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه
وسلم فقال هي صدقة تصدق الله بها عليكم أو على عباده فاقبلوا صدقته وتعجبهما

من بطلان مفهوم قوله تعالى (إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) .
والجواب عن ذلك ان هذا لأن الأصل الاتمام واستثنى حالة الخوف
فكان الاتمام واجباً عند عدم الخوف بالأصل لا بالتخصيص .

(٥) ان ابن عباس فهم من قوله تعالى (فإن كان له إخوة فلأمه السدس)
انه ان كان له أخوان فلأمه الثلث وكذلك قال الأخوات لا يرثن مع الاولاد
لقوله تعالى (إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) فانه لما جعل
لها النصف بشرط عدم الولد دل على انتفائه عند وجود الولد .

والجواب ان هذا غايته أن يكون مذهباً لابن عباس ولا حجة فيه
خصوصاً مع مخالفة أكثر الصحابة له فاذا دل مذهبه على الاحتجاج بالمفهوم
دل مذهبهم على تقيضه .

(٦) اذا قال له اشترى فرساً أسود يفهم منه نفى الأبيض واذا قال اضرب
الرجل اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم .
والجواب ان هذا انما كان لأن الأصل منع الشراء والضرب الا فيما
اذن فيه والاذن قاصر فبقى الباقي على النفي وتولد منه درك الفرق بين الاسود
والأبيض وعماد الفرق اثبات ونفي ومستند النفي الأصل ومستند الاثبات
الاذن القاصر والذهن انما ينتبه الى الفرق عند الاذن القاصر لانه لأن أحد
طرفي الفرق كان حاصلًا في الأصل .

(٧) ان تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة فان استوت
المعلوفة والسائمة في وجوب الزكاة بعد الحديث في السائمة زكاة واستوى العمدة
والخطأ في وجوب الكفارة بعد قول الله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء
مثل ما قتل من النعم) فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل والحاجة الى

البيان تم القسمين فلا داعي الى التخصيص والاصار الكلام لغواً .
والجواب من ثلاثة أوجه (١) ان هذا عكس ما يلزم فانه عبارة عن جعل
طلب الفائدة طريقاً الى معرفة وضع اللفظ وينبغي أن يفهم أولاً الوضع ثم
ترتب الفائدة عليه والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع أما أن يكون الوضع تبع
معرفة الفائدة فلا (٢) ان عماد هذا الدليل أصلان أحدهما أنه لا بد من فائدة
للتخصيص . والثاني أنه لا فائدة الا الاختصاص بالحكم . والأصل الأول
مسلم والثاني غير مسلم لأن البواعث كثيرة واختصاص المذكور بالحكم أحدها
وعدم العلم بالفائدة ليس هو العلم بعدمها فعماد هذا الدليل هو الجهل بالفائدة .
(٣) ان هذا جار في مفهوم اللقب وقد اتفق الجميع على أنه لا مفهوم له .
(٨) ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة
والانتفاء بانتفاءها .

والجواب ان الخلاف في العلة والصفة واحد فتعليق الحكم بالعلة يوجب
ثبوته بثبوتها أما انتفاؤه بانتفاءها فلا بل يبقى بعد انتفاء العلة على الأصل وكيف
ومن الجائز تعليل الحكم بعلمتين .
(٩) استدلالهم بتخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف
فيها غير الموصوف بتلك الصفات .
والجواب عنها ان مخالفتها امالبقائها على الأصل أو معرفتها بدليل آخر
أو بقرينة .

حجة من نفي المفهوم

(١) إن إثبات الحكم للمنطوق هو عبارة اللفظ أما نفيه عن المسكوت
عنه اقتباساً من مجرد الإثبات فلا يعلم الا بنقل من أهل اللغة متواتراً أو جارياً

مجره أمانقل الآحاد فلا يكفي اذا الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله بقول الآحاد مع جواز الغلط لا سبيل اليه ولا يحتاج نافي المفهوم الى مثل هذه الحجة لانها إنما تطلب ممن يدعى الوضع ولا حاجة الى الحجة فيما لم يضعوه .

(٢) يحسن الاستفهام بعد التخصيص فمن قال ان ضربك زيد عامداً فاضربه يحسن أن يقول فان ضربني خاطئاً فأضربه وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم من اللفظ .

(٣) إن اناهم يعلقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق وتارة مع المخالفة فالثبوت للموصوف معلوم منطوق والنفي عن المسكوت عنه محتمل فليكن على الوقف الى البيان بقرينة زائدة أو دليل آخر أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل .

(٤) إن الخبر عن ذى الصفة لا ينفيه عن غير الموصوف فاذا قال قام الاسود لم يدل على نفيه عن الأبيض بل هو مسكوت عنه وان منع من ذلك مانع وقد قيل به لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم حتي يكون قولك رأيت زيداً نفيّاً للرؤية عن غيره وهذا مكابرة في اللغات .

(٥) إنا كما أنالانشك في أن للعرب طريقاً الى الخبر عن مخبر واحد واثنين وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي فلها طريق الى الخبر عن الموصوف بصفة فتقول اشتريت الساعة ولو قلت بعده اشتريت المعلوفة لم يكن ذلك ناقضاً للاول .

وعدم الاحتجاج بالمفهوم هو المذهب المختار لقوة أدلته وعدم ما يدل على القول به فلا يكون في الكلام حكم شرعي في المسكوت عنه وإنما هو على الأصل فاذا كان الحكم منفيّاً عنه كان مستفاداً من بقاءه على الأصل لا من

دليل شرعى واذا وجد دليل آخر يثبت في المفهوم حكماً يوافق المنطوق لم يكن معارضاً للدليل الاول لانه لم يفد حكماً في المفهوم .

درجات المفاهيم

توهم النفي من الاثبات على ثمانية مراتب .

- (١) مفهوم اللقب وهذا أجمعوا على عدم الاحتجاج به الامن شذ .
- (٢) مفهوم الاسم المشتق الدال على جنس نحو لا تتبعوا الطعام بالطعام وهذا ملحق بالاول لأن الطعام لقب لجنسه وان كان مشتقاً مما يطعم .
- (٣) مفهوم الاوصاف التي تطراً وتزول كقوله السائمة تجب فيها الزكاة فلاجل ان السوم يطراً ويزول ربما يتقاضى الدهن طلب سبب التخصيص .
- واذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم وهذا غلط منشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص .

(٤) مفهوم الاسم العام قد ذكرت بعده الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان كما لو قال في الغنم السائمة زكاة ومن باع نخلاً مؤبرة فثمرها للبائع فيقول الدهن لو كان الحكم عاماً في كل غنم وفي كل نخل لما أنشأ بعدهما استدراكاً والصحيح ان مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له فيرجع حاصل الكلام الى طلب سبب الاستدراك ويجوز ان يكون له سبب آخر سوى التخصيص بالحكم .

(٥) مفهوم الشرط وقد احتج به بعض من نفي الاحتجاج بالمفهوم والصحيح عدمه على قياس ما سبق من الانواع لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند الشرط فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط أما أن يدل على عدمه عند العدم فلا وفرق بين أن لا يدل على الوجود فيبقى على ما كان

قبل الذكر وبين أن يدل على النفي فيتغير عما كان والدليل عليه أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين

(٦) مفهوم الغاية نحو (ولا تقربوهن حتى يطهرن) (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) وقد أنكر هذا الحنفية وبعض المنكرين للمفهوم وقالوا هو نطق بما قبل الغاية سكوت عما بعدها فيبقى على ما كان قبل النطق والقاضى أبو بكر وهو من منكرى المفاهيم يقر بمفهوم الغاية لأن قوله (حتى يطهرن) و (حتى تنكح زوجا غيره) ليس كلاما مستقلا فإن لم يتعلق بقوله (ولا تقربوهن) وقوله (فلا تحل له) كان لغوا من الكلام وإنما صح لما فيه من اضمار وهو قوله حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فتحل ولهذا يقيح الاستفهام اذا قال لا تعط زيدا حتى يقوم فلو قال المخاطب هل أعطيه اذا قام لم يحسن اذ معناه أعطاه اذا قام لأن الغاية نهاية ونهاية الشيء مقطعه فان لم يكن مقطع لم تكن نهاية . وفى هذا نظر فانه يحتمل ان يقال كل ماله ابتداء فعلايته مقطع لبدائته فيرجع الحكم بعد الغاية الى ما كان قبل البداية فيكون الاثبات مقصورا أو ممدودا الى الغاية ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية .

(٧) مفهوم الحصر بانما نحو انما الماء من الماء وانما الشفعة فيما لم يقسم وانما الولاء لمن أعتق وانما الربا فى النسيئة وهذا قد أصر الحنفية وبعض المنكرين للمفهوم على انكاره وقالوا انه اثبات فقط ولا يدل على الحصر فعنى انما زيد قائم مساو لان زيدا قائم والظاهر خلاف قولهم ورجع ابن الهمام ان النفي عن المسكوت عنه مستفاد من المنطوق لا من المفهوم وقال ان الحنفية تكرروا منهم نسبة الحصر الى انما واستدل على افادتها الحصر وانما بالنفي عن غير المذكور منطوقا بأنه يفهم من انما مجموع الاثبات والنفي فكان موضوعا

لذلك المجموع لأن الأصل في الفهم تبعيته للوضع .
ومثل الحصر بانما الحصر باللام الاستغراقية الداخلة على أحد جزأى
الجملة والآخر أخص نحو الاعمال بالنيات والشفعة فيما لم يقسم وتحريمها التكبير
وتحليلها التسليم والبيئة على من ادعى واليمين على من أنكر أما إذا كان أحد
الجزأين علما والثانى صفة معرفة بالاضافة فلا يفيد الحصر الا اذا قدم نحو
صديق زيد أما عكسه فلا يفيد .

(٨) مفهوم النفي والاثبات نحو لا عالم الا زيد وهذا قد أنكره غلاة
منكرى المفهوم فقالوا ان الكلام نفي لا اثبات فيه فما خرج بقوله الا معناه
لم يدخل في الكلام فصار الكلام مقصوراً على الباقي وهذا ظاهر البطلان
لأن الكلام صريح في النفي والاثبات مقطوع بفهمه منه فلا معنى
للتشكيك فيه .

التقسيم الثانى

ينقسم اللفظ باعتبار ظهور دلالاته على المعنى الى أربعة أقسام .
(١) النص وهو اللفظ الذى ظهرت دلالاته على المعنى الذى سبق له مع
احتمال التخصيص ان كان عاما والتأويل ان كان خاصاً .
(٢) الظاهر وهو اللفظ الذى ظهرت دلالاته على المعنى الذى لم يسبق له
واحتتمل غيره احتمالاً مرجوحاً .
(٣) المفسر وهو اللفظ الذى ظهرت دلالاته على معناه الوضعى مع
احتمال النسخ وحده .
(٤) المحكم وهو اللفظ الذى ظهرت دلالة على معناه الوضعى بدون
احتمال شىء .

وبهذا التفسير تكون الاقسام المذكورة متباينة لأن كل قيد في أحدها
يصاد ما في الآخر .

ولا يمتنع اجتماع الظاهر والنص في لفظ بالنسبة الى السوق وعدمه وقد
ينفرد النص ولكن الظاهر لا ينفرد أبداً لأن كل لفظ لا بد له من معنى سيق له .
اصطلاح الشافعية

قسم الشافعية اللفظ الى ظاهر ونص فالظاهر عندهم هو اللفظ الذي له دلالة
ظنية راجحة نشأت عن وضع أو عرف فان صرف عن هذا المعنى الظاهر فأريد
به المعنى المرجوح لقريظة فهو المؤول . والنص ما دل على معنى بدون أن يحتمل معنى
آخر وعرفه في المحصول بأنه اللفظ الذي لا يتطرق اليه احتمال .
والمحكم أعم من الظاهر والنص فيصدق على كل منهما ولا ينافي التأويل
فهو عندهم ما استقام نظمه للإفادة ولو بتأويل .

وقسم الشافعية التأويل الى بعيد وقريب ومتعذر غير مقبول وهو ما لا
يحتمله اللفظ بناء على أن المراد بالتأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر وذكروا
من التأويلات البعيدة وجوهاً استدركوها على الحنفية ونحن نذكر هذه المسائل
وما أجاب به الحنفية عن استدراك الشافعية تنبيهاً للذهن الى كيفية الاستنباط .
(١) مذهب الحنفية أن الرجل إذا أسلم وعنده أكثر من أربع نسوة أنه
ان كان تزوجهن بعقد واحد فعليه أن يتبدي نكاح أربع منهن ويفارق سائرهن
وان كان تزوجهن بعقود استتبق الأربع الأول وفارق سائرهن . ومذهب
الشافعية أن له اختيار أربع منهن مطلقاً واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام
لغيلان الثقفي الذي أسلم وعنده عشر نسوة أمسك عليك أربعاً وفارق سائرهن .
فقال الحنفية ان المراد بقوله أمسك ابتدي أو استتبق الاول — قال

الشافعية أنه يجب أن يخاطب بمثل هذا حديث عهد بالاسلام من غير بيان والظاهر من الامساك الاستدامة دون الاستئناف .

(٢) وهي كالأولى فيمن أسلم على أختين قال له عليه الصلاة والسلام امسك أيتهما شئت فأوله الحنفية كالأولى والتأويل هنا أبعد لما فيه من التصريح بقوله أيتهما شئت .

وابن الهمام وافق على بعد التأويل هنا وقال ان الوجه رأى محمد بن الحسن ومالك والشافعي وأحمد وهو أنه في الأولى يختار أربعاء منهن وفي الثانية يختار أى الأختين شاء

(٣) مذهب الحنفية انه يجوز في الكفارة أن يطعم واحداً ستين يوماً كما يجوز أن يطعم ستين مسكيناً يوماً وقال الشافعية لا يجوز الا أن يطعم ستين مسكيناً مستدلين بظاهر قوله تعالى (فاطعام ستين مسكيناً) وأوله الحنفية بأن المراد به اطعام طعام ستين مسكيناً وحاجة واحد في ستين يوماً حاجة ستين مسكيناً في يوم وهذا التأويل بعيد لما فيه من اعتبار ما لم يذكر وهو المضاف والغاء ما ذكر من عدد المساكين .

وقد وافق ابن الهمام سائر الأئمة في هذه المسألة أيضاً لضعف التأويل .
(٤) مذهب الحنفية انه يجوز أن يخرج في زكاة أربعين شاة قيمة الشاة ومذهب الشافعية وجوب الشاة عينا ولا تجزئ القيمة مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام في كل أربعين شاة شاة وأوله الحنفية بأن المراد به مالية الشاة لان المقصود دفع الحاجة والحاجة الى ماليتها كالحاجة اليها وقال الشافعية إن هذا تأويل بعيد لانه يلزم منه أن لا تجب الشاة نفسها لان الواجب ماليتها ومتى لم تجب لا تجزئ وكل معنى استنبط من حكم فأبطله باطل .

قال الحنفية إن الذي دعانا إلى هذا التأويل معنى ونص — أما المعنى
فللعلم بأن الأمر بالدفع إلى الفقراء إيصال لرزقهم الذي وعدهم الله به والرزق
متعدد من طعام وشراب وكسوة فقد وعدهم الله أصنافاً من الرزق وأمر من
عنده من ماله صنف واحد أن يؤدي موعود الله فكان ذلك إذنا باعطاء القيم
ضرورة وحينئذ لم تبطل الشاة وإنما بطل تعيينها ومعنى ذلك بطلان عدم أجزاء
غيرها وصارت محلاً للدفع هي وقيمتها فالتعليل وسع المحل للحكم ولم يبطل
المنصوص عليه وليس التعليل إلا لتوسعة المحل . وأما النص فلما روى عن
معاذ أنه قال أتوفني بخميس أوليس مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير
لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة والخميس ثوب طوله خمسة أذرع
والليس ما يلبس من الثياب . فظهر أن ذكر الشاة كان لتقدير المالية ولأنه
أخف على أرباب المواشي لا لتعين الشاة .

(٥) مذهب الحنفية أنه يجوز للحررة البالغة أن تلي نكاح نفسها من غير
إذن وليها ومذهب الشافعية أنه لا يجوز مستدلين بقوله عليه السلام أيما امرأة
نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل وقال الحنفية إنه محمول على
الصغيرة والأمة والمسكينة أو أن باطل معناه يؤول إلى البطلان غالباً لا اعتراض
الولى وهذا تأويل بعيد لأنه يجوز أن يكون قصداً للنبي صلى الله عليه وسلم منع
استقلالها بما لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به .

وأجاب الحنفية بأنهم إنما خالفوا ظاهر الحديث لضعفه فإن سليمان بن
موسى رواه عن الزهري ولما سئل الزهري عنه لم يعرفه ومثل هذا في عرف
المتكلمين إنكار للرواية لا شك فيها . خصوصاً وقد عارضه ما هو أصح منه
وهو ما رواه مسلم من قوله عليه السلام لا يمتأحق بنفسها من وليها والأيم هي

من لا زوج لها بكرراً أو ثيباً وليس للولى حق فى نفسها سوى تزويجها فجعلها
أحق بالتزويج منه فالحديث الأول دائر بين أن يحمل فيه باطل على أنه يؤول
الى البطلان أو يترك العمل به للمعارض الراجع . وأما الحمل على الأمة
الصغيرة والمجنونة فأنما هو فى حديث لا نكاح الا بولى أى من له ولاية وهى
نفاذ القول فيخرج نكاح العبد والأمة والمجنونة والمعتوهة والصغيرة
إذ لا ولاية لهم ويدخل نكاح الحرة العاقلة البالغة لان لها ولاية واذل الحديث
الصحيح وهو الأيم أحق بنفسها على صحة مباشرة الأيم النكاح لزم كون
لانكاح الا بولى لاخراج الأمة والعبد والصغيرة والمعتوهة والمجنونة وغاية
مافيه انه تخصيص لعام وليس هو من الاحتمالات البعيدة وقد ألجأ اليه
الدليل فتعين .

هذا ما قالوه ولا يخلو عن بعد فى التأويل فان قوله الأيم أحق بنفسها
يحتمل أن يكون فى اختيار الأزواج حيث يكون رأيها فيه هو رأى المعتبر
ويحتمل أن يكون فى مباشرة العقد بنفسها ويحتمل كليهما والحديث الثانى فى
اعتبار النكاح بدون الولى وهو يحتمل بدون مباشرته أو بدون اذنه .
والحديث الأول الذى احتج به الشافعية يرجع الاحتمال الثانى وهو أن المراد
الاذن فتكون نتيجة الاحاديث الثلاثة ان المرأة لها الحق فى اختيار زوجها
ثم يلزم مصادقة الولى أى اذنه ثم تكون المباشرة منها أو منه وليس له الحق
أن يختار لها الزوج بدون رضاها ومعنى أحقيتها أنه اذا امتنع من تزويجها
من تختاره من الا كفءاء رفعت الامر الى القاضى ليقوم هو بتزويجها بما له
من الولاية العامة فيحل محل الولى الخاص لعضله والقاضى هو الذى يمكنه
اثبات العضل وكفاءة الزوج المختار .

وانما قلنا تبشره هي أو الولي لأنه لا معنى لترجيح أحد المعنيين على الآخر في قوله أحق بنفسها فهي أحق في اختيار الزوج وفي المباشرة لأنه لم يقم دليل صحيح على منع مباشرتها العقد بنفسها كما بينا . ولا يخالف هذا مذهب الحنفية إلا في ضرورة المصادقة من الولي على الزواج قبل حصوله فانهم لا يوجبونه ولكنهم يثبتون له حق المعارضة لحقه في كفاءة الزوج .

ويبقى الكلام بعد ذلك في تفسير الأيم ما هي ففسرها الحنفية بمن لا زوج لها بكرًا كانت أو ثيبًا وفسرها غيرهم بمن فقدت زوجها موت أو طلاق بعد الدخول حتى كان من مذهبهم ثبوت الحق للولي وهو الأب أو الجد عند الشافعي أو الأب فقط عند مالك أن يجبر البكر البالغة على النكاح وانما فسروها بذلك لما في الحديث من مقابلتها بالبكر حيث قال والبكر تستأمر في نفسها ولا تستأمر إلا من له رأى وهي البالغة فكان وليها أحق بنفسها منها ومعنى ذلك انه هو الذي يختار لها الزوج ويكون رأيه فيه هو الرأى المعتبر وليس من الواجب عليه الاستئثارها .

(٦) مذهب الحنفية انه لا يجب تبييت النية من الليل في صيام رمضان ولا في النذر المبين وقته بل تصح النية قبل الزوال ويجب ذلك في قضاء رمضان وفي النذر المطلق عن وقت ومذهب الشافعية وجوبه في الجميع مستدلين بحديث لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل فحمله الحنفية على القضاء والنذر المطلق فخصصوا عمومهم من غير مقتضى .

أجاب الحنفية بوجود معارض العموم في النفل حيث ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نوى صوما في أول النهار قبل الزوال . وفي الواجب المعين حيث ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرجل من أسلم أذن في الناس ان

من كان أكل فلاياً كل بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء
فإن قوله من لم يكن أكل فليصم يراد به الصوم الشرعي المعتبر بدلالة قوله في القسم
ومن كان أكل فلاياً كل بقية يومه ولو اتحد حكم الأكل وغيره في عدم الاعتبار
لقال لا يأتى كل أحد ويوم عاشوراء واجب معين فثله رمضان والنذر المعين يجمعها
كلها تعيين الوقت فلم يبق تحت الحديث إلا الواجب غير المعين وقته وهو القضاء
والنذر المطلق والكفارات . وقد قال الشافعية بصحة صوم النفل إذا نواها نهاراً
عملاً بالخصص الأول وتركوا المخصص الثاني من غير حجة تدفعه .

(٧) مذهب الحنفية أن سهم ذوى القربى من الغنائم يوزع على الفقراء منهم
لأن المقصود سدخلة المحتاج ولا حاجة مع الغنى ورأى الشافعية أنهم يستحقونه
جميعاً غنيهم وفقيرهم للعموم في قوله تعالى « ولذى القربى » لظهور أن القرابة
تجعل سبباً للاستحقاق مع الغنى . تشريراً للنبي صلى الله عليه وسلم .

وأجاب الحنفية بأنهم إنما خصصوا العموم لقوله عليه الصلاة والسلام
يا بني هاشم إن الله كره لكم أوساخ الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس والمعوض
عنه وهو الزكاة إنما هو للفقير فكذا العوض .

(٨) مذهب الحنفية أنه يجوز إعطاء الزكاة لشخص واحد من أى صنف
من الأصناف المذكورة في آية (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها
والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل) . وقال الشافعية
لا بد من توزيعها على الأصناف الثمانية بحيث يعطى من كل منهم أقل الجمع ثلاثة فما
فوقها لأن اللام للاستحقاق وكان مقتضى اللام استعراق جميع أفراد الأصناف ولما
كان ذلك متعذراً حمل على الجمع فيلزم الإعطاء لأقله من كل صنف .

وأجاب الحنفية بأن سياق الآيات يدل على أن المقصود بيان المصارف

وذلك انه سبحانه قال (ومنهم من يلمزك في الصدقات فان أعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون) فأراد أن يدفع لزم الرسول ورضاهم عنه اذا أعطوا وغضبهم اذا سخطوا ببيان من يستحق الصدقة من الناس وكونه لثمة ليك والمملك غير معين بعيد يلبو عنه العقل والشرع وانما المستحق هو الله تعالى وأمر بصرف ما يستحقه إلى من كان من هذه الاصناف فان كانوا بهذا القدر من الامر مستحقين فلا ملك والاستغراق غير مراد اجماعا فتبقى اللام على الجنسية ويكون معنى الآية يستحق الصدقات هذه الأجناس فاذا دفع إلى من تحقق فيه الجنس واحدا أو أكثر من صنف أو أكثر فقد أدى ما عليه . وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وزع صدقات ولم يعم الأجناس وكذلك فعل الخلفاء من بعده فلا يلزم أن كل صدقة تعطى لجميع أفراد الاصناف ولا أقل الجمع من كل صنف والله أعلم .

التقسيم الثالث

ينقسم اللفظ باعتبار الخفاء الى أربعة أقسام .
الأول الخفي وهو ما خفي مدلوله بعارض غير الصيغة ويكون ذلك اذا وضع لفظ لمفهوم ثم يعرض لجزئي يرى ببادئ الرأي انه من أفراد عارض يخفي به كونه منهما مثال ذلك السارق عرف شرعا في الآخذ نصابا خفية من حرز مثله فاذا نظرنا الى النباش والطارار نرى ببادئ الرأي انهما من أفراد لائهما أخذ المال خفية من حرز مثله ولكن عرض لهما عارض يخفي كونهما من أفراد السارق وهو اختصاص كل منهما باسم فيتوقف في اعتبارهما الى قليل تأمل يتبين منه أن الطرار اختص باسم لزيادته في المعنى الذي به سمى السارق سارقا لأنه يسارق الأعين المتيقظة فيثبت له الحسد لدلالة

النص لا بالقياس لأن الحدود لا تثبت بالقياس وإن النبش اختص باسم لنقصه في المعنى الذي به سمي السارق سارقاً لأن المال الذي يأخذه لا تجرى فيه الرغبة والضمنة بل ينفر منه كل من علم أنه كفن ميت مع عدم مملوكيته لأحد فلا يحده السارق حد السرقة عند أبي يوسف ومحمد .

الثاني المشكل وهو ما خفي مدلوله لتعدد المعاني التي يستعمل فيها مع العلم بأن اللفظ مشترك فيها أو هو فيها مجاز مثال ذلك أني من قوله تعالى فأتوا حرثكم أني شتم فمنها تستعمل بمعنى أين وبمعنى كيف فاشتبه المراد على السامع ويزول الاشتباه في المشكل بالتأمل وبه يتبين أن المراد هنا المعنى الثاني بقرينة قوله نساؤكم حرث لكم ودلالة تحريم الكتاب للقربان في الأذى وهو قدر الحيض .

الثالث المجمل وهو ما خفي المراد منه لتعدد معانيه ولا يعرف إلا ببيان كالمشترك الذي تعذر ترجيح أحد معانيه وكذلك أبهم المشكك مراده منه لوضعه لغير ما عرف أنه موضوع له في أصل اللغة كالأسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا . الرابع المتشابه وهو ما خفي المراد منه بحيث لا ترجى معرفته في الدنيا لأحد أو لا ترجى إلا للراسخين في العلم حسبما يحجى كالصفات التي ورد بها القرآن لله تعالى نحو اليد والوجه والعين وكالأفعال نحو النزول وكالحروف في أوائل السور .

وبهذا يتبين أن الأشكال والاجمال والتشابه دائرة مع الاستعمال لا على مجرد الوضع اللغوي كالمشترك اللفظي فإنه يدور مع تعدد الوضع وحده أما الخفاء فإنه يدور مع عروض التسمية لأحد أفراد مفهوم . وإذا بين المجمل بياناً شافياً بقطعي فهو مفسر وبظني فهو مؤول وإن كان

البيان غير شاف خرج المجمل من الاجمال الى الاشكال فيجوز حينئذ طلب
بيانه من غير المتكلم لان بيان المشكل يكفي فيه الاجتهاد .

تحقيق في التشابه

لا نزاع في أن التشابه واقع في الأدلة ونريد اتباع ذلك بمسائل فيه واقامة
البرهان عليها .

(١) التشابه في الأدلة قليل .

والبرهان على ذلك ^(١) النص الصريح فقد قال القرآن عن المحكمات (هن
أم الكتاب) وأم الشئ معظمه كما قالوا أم الطريق بمعنى معظمه وأم الدماغ
بمعنى الجمدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه وإذا كان كذلك فقوله تعالى
(وأخر متشابهات) إنما يراد بها القليل ^(٢) ان التشابه لو كان كثيراً لكان
الالتباس كثيراً وعند ذلك لا يطلق على القرآن انه بيان وهدى وكيف وقد
نجاه الله كذلك فقال (هذا بيان للناس وهدى) وقال (وأنزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم) وإنما أنزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين
الناس والملبس إنما هو إشكال وحيرة لا بيان وهدى لكن الشريعة إنما هي
بيان وهدى فدل على أنه ليس بكثير ولولا أن الدليل أثبت أن في القرآن
متشابهات لم يصح القول به لكن ما جاء فيه من ذلك لم يتعلق بالمكافئين حكم
من جهته إذا لم يدركوا معناه يزيد على قدر الايمان به .

وهذا إنما هو في التشابه الحقيقي وهو ما لم يجعل لنا سبيل الى فهم معناه
ولا نصب لنا دليل على المراد منه حتى اذا نظر المجتهد في أصول الشريعة
وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ولا ما يدل على مقصوده
ومنزاه ولا شك في ان هذا قليل لا كثير ولا يكون الا فيما لا يتعلق

به تكليف سوى مجرد الايمان به .

وكذلك لا يقع في قواعد الدين الكلية وانما يقع في الفروع الجزئية والبرهان على ذلك ^(١) الاستقراء الدال على ان الأمر كذلك ^(٢) ان الاصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة متشابهاً وهذا باطل وبيان الملازمة ان الفرع مبني على أصله يصح بصحته ويفسد بفساده ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه وعلى الجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع اذ كل فرع فيه ما في الأصل وذلك يقتضي ان الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ومعلوم ان الأصول مرتبطة بعضها ببعض في التفرع عليها فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لازم سرى به فما ارتبط به من الأصول الأخرى فلا يكون المحكم أم الكتاب لكن ثبت أنه كذلك فدل على ان التشابه لا يكون في شئ من الأصول وهى القواعد الكلية سواء في ذلك ما كان في أصول الاعمال أو أصول الاعتقادات .

(٢)

— تأويل المتشابه —

تسايط التأويل على المتشابه لا يلزم اذ قد تبين أنه لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الايمان به ولا يجوز على رأى لأن الغرض أنه لم يقع بيانه بالقرآن الصريح أو الحديث الصحيح أو الاجماع القاطع فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير جائز وأيضاً فان السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقدوة والآية تشير الى ذلك وهى قوله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) ثم قال (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) .

وقد ذهب جماعة من متأخري الأمة الى تسليط التأويل عليها رجوعا الى ما يفهم من أوضاع العرب في كلامها من جهة الاستعارة والكناية والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع تأنيصاً للطالبيين وبناء على استبعاد الخطاب بما لا يفهم مع امكان الوقف على قوله (والراسخون في العلم) وهو أحد القولين للمفسرين وهي مسألة اجتهادية .

ولكن الصواب في ذلك ما كان عليه السلف .

وقد اعتاد الشافعية أن يتبعوا المجل بجزئيات ينفون أنها منه .

(١) التحريم المضاف الى الاعيان نحو (حرمت عليكم أمهاتكم) (حرمت عليكم الميئة) ليس بمجمل بل هو ظاهر في معنى معين ودليل ذلك الاستقراء من أدلة الشرع الجزئية فانه يفيد أن ذلك إنما يراد منه تحريم الفعل المقصود منها حتى كأن ذلك المعنى هو الذي يتبادر الى الفهم عرفاً من قولك حرمت الحرير يعني لبسه وحرمت الخمر يعني شربه فلا اجمال في مثل ذلك .

وقال قوم إنه مجمل لان الاعيان لا تنصف بالتحريم وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين وليس يدرى ما ذلك الفعل فيحرم من الميئة مسها أو أكلها أو النظر اليها أو بيعها أو الانتفاع بها فهو مجمل لكثرة الافعال وليس بعضها أولى من بعض وهذا كلام فاسد لان عرف الاستعمال عين المراد كما يعينه الوضع فهذا الاستعمال حقيقة عرفية فيما قدمنا وهو تحريم الفعل المقصود من العين .

(٢) لا اجمال في قوله تعالى (فامسحوا برؤوسكم) لانه إما أن يكون هناك عرف في مثل هذا الاستعمال يصحح إرادة البعض فيقتضى وجوب المسح لبعض

مطلق وإما أن لا يكون هنالك عرف يصحح ذلك فيقتضى وجوب مسح مسمى الرأس وهو السكل وعليهما لا إجمال وقد ادعى المالكية عدم العرف فأوجبوا السكل وادعى الشافعية وجوده فأوجبوا مسح البعض المطلق وثبوتة في نحو قولهم مسحت يدي بالمنديل فإنه لا يقتضي المسح بكلمة بل يقال إذا مسح بجزء منه والباء إذا استعملت مع الفعل اللازم كانت للتعدية وإذا استعملت مع المتعدي كانت للتبعية لفهم ذلك من المثال المذكور والأصل في الاستعمال الحقيقة. والجواب عن الأول أن الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في مثله ما ذكره بخلاف ما إذا دخلت الباء على غير الآلة نحو مسحت وجهي وبوجهي حيث الباء صلة والجواب على الثاني أن استعمال الباء في التبعية لم يصح.

وقال الحنفية إن هذه الآية محملة في المقدار وبيان ذلك أن الباء إذا دخلت على الآلة تعدى الفعل إلى المحل فيستوعبه نحو مسحت يدي بالمنديل فاليد كلها ممسوحة وإذا دخلت على المحل تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها وخصوص المحل هنا وهو الرأس لا يساوي آلة المسح وهي اليد فالزم أن يكون المراد بعض المحل ومطابق التبعية ليس بمراد وإلا كان يكفي مسح البعض الحاصل مع غسل الوجه عند من لا يشترط الترتيب وهو منفي اتفاقاً فالزم كون التبعية مقداراً لا معين له فكان محملاً في الكمية الخاصة وقيل إنه يعينه قدر الآلة وهي اليد وهي غالباً ربع الرأس فالزم فإذا لا إجمال والخلاصة أن المالكية ينفون الإجمال ويوجبون مسح السكل لأنه لا عرف في مثل هذا التعبير يوجب تبعية المسح والشافعية ينفونه ويوجبون مسح البعض المطلق لأن العرف في مثله ثابت بذلك والحنفية على القول الأخير ينفون الإجمال ويوجبون مسح البعض المعين بقدر آلة المسح وهو ربع الرأس وعلى القول الأول يثبتون الإجمال في الكمية ثم

يعينون المقدار ببيان النبي صلى الله عليه وسلم وهو أنه كان يمسح على ناصيته و
الناصية ربع الرأس .

(٣) لا أجمال في نحو قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان
مما نفي صفة والمراد لازم من لوازمه فإن الحديث نفي صفة وهي الخطأ والنسيان
وليس نفي هذه الصفة مراداً قطعاً بدليل وجودهما وإنما المراد لازم النفي وقال
بعض الأصوليين مجمل . استدلل الجمهور بأن العرف في مثل هذا التعبير قبل مجيء
الشرع رفع المؤاخظة والعقوبة قطعاً فهو واضح في ذلك فلا إجمال وقد يقال كان
يجب أن يسقط عنه الضمان إذا ألتف مال الغير لأنه داخل في عموم العقاب وقد رفع
ولكنه لا يسقط بالاتفاق . والجواب أن الضمان ليس بعقوبة لأن المفهوم من
العقوبة ما يقصده الإيذاء والجزر وهذا يقصده التعويض على المتلف ولذلك
وجب الضمان على الصبي وليس من أهل العقوبة .

قال الذين ادعوا الاجمال لا بد في مثل هذا التعبير من اضرار فعل يتعلق به
الرفع والافعال متعددة ولا مرجح . والجواب أنه متضح عرفاً بما بينا .

(٤) لا اجمال فيما ينفي من الافعال والمراد نفي صفاتها نحو لا صلاة الا بطهور .
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب — لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل — لا نكاح
الا بولي والدليل على عدم الاجمال انه إن ثبت ان الصحة جزء من مفهوم الاسم
الشرعي ولا عرف للشارع يصرف عنه كان الكلام على ظاهره في نفي وجود
المسمى وإن لم يثبت أن الصحة جزء من المفهوم بل كان الاسم يطلق في لسان
الشرع على الصحيح وغيره فإن ثبت فيه عرف لغوي وهو أن مثله يقصد منه
نفي الفائدة والجدوي نحو لا علم الا مانع ولا كلام الا فادعين فلا اجمال ولو
قدر انتفاء العرفين الشرعي واللغوي فالأولى حمله على نفي الصحة دون الكمال

لأن ما لا يصح كالعدم بخلاف ما لا يكمل فهو أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهراً فيه فلا إجمال وليس هذا اثباتاً للغة بالترجيح بل ترجيح لأحد المجازات بالعرف في مثله ولذلك يقال هو كالعدم إذا عرى عن الفائدة وقال القاضي هو مجمل لأنه ينكر العرف الشرعي فيه فلا بد من تقدير شيء وهو مختلف فيهم منه أحياناً نفي الصحة وأحياناً نفي الكمال نحو لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد فكان متردداً بينهما ولا مرجح فإلزام الإجمال. والجواب أن اختلاف العرف والنسب إنما كان للاختلاف في أنه أهو ظاهر في نفي الصحة أو في نفي الكمال فكل مجتهد يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لأنه متردد بينهما فهو ظاهر عند الفريقين لا مجمل إلا أنه ظاهر عند كل شيء ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا .

(٥) لا إجمال في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لأن الإجمال إما أن يكون في اليد أو في القطع وكلاهما باطل أما اليد فإن حقيقتها لغة جملة العضو إلى المنكب وأما القطع فإن حقيقته الإبانة فلا إجمال .

وقال بعض الأصوليين هو مجمل لأن اليد تقال للجملة من رؤس الأصابع إلى المنكب وتقال لما من رؤس الأصابع إلى المرفق ولما من رؤس الأصابع إلى الكوع والقطع يطلق على الإبانة والجرح فإلزام الإجمال في كليهما. والجواب أن منع ذلك بل اليد والقطع حقيقة فيما قدمنا ظهوره فيه مجاز في غيره إذ الظهور والتبادر من علامات الحقيقة والذي اضطرب إلى حمل النص على خلاف الظاهر منه هو بيان السنة فإن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالقطع من الكوع لا من المنكب .

(٦) لا إجمال فيما له مسميان شرعي ولغوي بل هو ظاهر في الشرعي وقال

القاضى مجمل فيهما وقال الغزالي مجمل في النهى وقال الآمدي ظاهر في النهى للغوى وتوضيح ذلك ان الشارع كما تقدم تصرف في كثير من الاسماء اللغوية بفعلها لمعان خاصة عرفت منه فاذا وردت هذه الالفاظ في كلامه في خبر أو أمر أو نهى فهل يكون المراد منها معانيها اللغوية أو الشرعية مثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا تصوموا يوم النحر فهل المراد بالصوم النهى عنه الصوم الشرعى حتى يكون اللفظ دالا على انعقاده إذ لا امكانه ما قيل له لا تفعل أو المراد الامساك للغوى حتى لا يكون اللفظ دالا على الانعقاد ومثله قوله عليه الصلاة والسلام لقاطمة بنت حبيش دعى الصلاة أيام أقرائك وقوله لا تبع ما ليس عندك . قال الجمهور لا اجمال وهو ظاهر في المعنى الشرعى لان عرف الشارع يقضى بظهور اللفظ في المعنى الشرعى .

وقال القاضى مجمل في المعنيين لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه وفي هذا نظر لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسماء على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان في كثير يطلقها على الوضع للغوى كقوله دعى الصلاة أيام أقرائك ومن باع حرًا فان الصلاة الشرعية حال الحيض ويسع الحر كلاهما لا يتصور الا بموجب الوضع للغوى فأما الشرعى فلا .

ومن هنا رجح الغزالي ظهور الاسم في معناه الشرعى في الاخبار والامر وظهور المعنى للغوى في النهى لان المسمى الشرعى هو الفعل الصحيح والمنهى عنه ليس بصحيح . وأجيب عن ذلك بنفى أن الشرعى هو الصحيح وانما الشرعى هى الهيئة التى بينها الشارع صحت أم لم تصح على أن امتناع الاسم الشرعى في النهى لا يقتضى الاجمال وانما يقتضى الظهور في المعنى للغوى . وهذا هو

الذي حمل الآمدى على جعله في النهى للغوى . أما الحنفية فاعتبروا في الاسماء الشرعية وصف الصحة بمعنى ترتب الأثر واستتباع الغاية وهذا معنى الصحة عند مخالفيهم وان كان عندهم هذا جزء معنى الصحة في المعاملات لأن الصحة فيها ترتب الأثر مع عدم طلب التماسخ واذ لم يمكن ذلك في العبادات لأن مانهى عنه منها لا ترتب عليه آثاره كان المراد بالفاظها صورة الفعل مع نيته في العبادات ويكون مجازا شرعيا في جزء المفهوم لأن المفهوم صورة فعل صحيحة . والخلاصة ان الحنفية يرون أن الالفاظ الشرعية مسماها الفعل الشرعى الصحيح فاذا وردت في نهى كان المراد بصحتها في المعاملات ترتب الأثر عليها فقط فتقع في الوجود مستترتبا أثرها عليها مع النهى عنها وأما اذا وردت في العبادات فالمراد بها الصورة مع النية فقط لان العبادة المنهى عنها يستحيل أن يترتب عليها أثرها اذ لا فرق فيها بين فاسد وباطل ويكون ذلك استعمالا مجازيا وأنت اذا راجعت ما قدمناه في الاسماء الشرعية رأيت أنه لاحق للقاضى في قوله بالاجمال هنا لأنه يرى أن هذه الالفاظ باقية على معانيها اللغوية لم يتصرف فيها الشارع بنقل ولا تجوز فكان اللازم أن تكون ظاهرة في المعنى اللغوى لا مترددة بينه وبين المعنى الشرعى لأنه لا يقول به .

(٧) اذا حمل الشارع لفظا شرعيا على آخر أو مكن في وجه التشبيه محملان شرعى ولنوى لزم الشرعى كما في قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة يحتمل أنه مثله في استحقاق الثواب أو اشتراط الطهارة وهو المحمل الشرعى ويحتمل أن يكون مثله في أن كلا فيه دعاء وكذلك قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة يحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها وهو المحمل الشرعى ويحتمل أنهما يسميان كذلك لغة .

والدليل على ظهور المعنى الشرعي أن عرف الشارع إنما هو تعريف الأحكام لأنه بعث لبيانها ولم يبعث لتعريف اللغة .

وقال قوم أنه مجمل بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي ومنهم الغزالي قالوا لأن كلا محتمل وليس حمل الكلام عليه ردا له إلى العبث ولم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالاسم اللغوي فهذا ترجيح بالتحكم ورد بأنه لا تحكم وإنما الترجيح بما عرف أن الشارع معرف للأحكام .

(٨) إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وعلى ما يفيد معنى واحداً وهو متردد بينهما فهو مجمل .

وقال بعض الأصوليين يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وبين ما لا يفيد يتعين حمله على المفيد وهذا القياس فاسد لأن حمله على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً ولغوياً يجل عنه منصب المشرع أما المفيد لمعنى واحد فليس باغور وكلماته التي أفادت معنى واحداً لعلها أغلب وأكثر مما يفيد معنيين فلا معنى لهذا الترجيح .

واعلم أن الاجمال الذي تردد ذكره في هذه المسائل يراد به عدم التوضيح معنى اللفظ أو عدم ظهوره في معنى من المعاني التي يحتملها .

الترادف والاشتراك

يراد باللفظين المترادفين ما اتحد مفهومهما وبالاشتراك أن يتعدد المفهوم ويتحد اللفظ .

والترادف واقع في اللغة ولا معنى لاقامة البرهان على جوازه بعد تحقق وقوعه كالبر والقعود والجلوس وغير ذلك مما لم يجعله نقلة اللغة محل خلاف أصل — يجوز إيقاع كل من المترادفين مكان الآخر إلا إذا منع من ذلك

مانع شرعى وقيد بعض الأصوليين الجواز بما إذا كان اللفظان من لغة واحدة وقيل لا يجوز مطلقاً . قال المانعون لو صح وقوع كل بدل الاخر لصح أن يقال بدل الله أكبر في افتتاح الصلاة خدأ أكبر . والجواب عن ذلك من قبل الحنفية القول بالموجب حيث هم يصححون ذلك وأما من قبل غيرهم فيجيبون أن ذلك إنما هو للمانع الشرعى وهو التعبد باللفظ المتوارث وقد قيدنا الجواز فى الأصل بعدم المانع الشرعى .

وقال المجوزون بشرط اتحاد اللغة ان اختلاط اللغتين مانع من التركيب وهذه مقدمة لا دليل عليها الا أن السلف لم يفعلوا . وكفى بهذا دليلاً وأما إبطال ابن الهمام لهذا الدليل بالمعرب وهو ما استعمله العرب فى معنى وضع له فى غير لغتهم فغير متضح لأن المعرب خرج عن العجمة باستعمال العرب له فى لغتهم لأنهم صقلوه بالصقال العربى حتى شابه أوضاعهم وصيغهم ولذلك نرى قول الخيز بشرط اتحاد اللغة أوضح .

وليعلم أن هذا الخلاف إنما هو فى غير القرآن لأنه مما تعبدنا الله بلفظه وسيأتى لهذا مزيد إيضاح فى الكلام على القرآن .

وكما ثبت فى اللغة الترادف ثبت الاشتراك ومعاجم اللغة ملاءى منه وكثيراً ما نجد اللفظ الواحد يدل على معان مختلفة قد تكون متناسبة وقد لا تكون فلا محل للمناقشة فى وقوع المشترك وإنما يبحث الباحث عن أسبابه وهى بحسب ما وصلنا اليه أربعة .

(الاول) اختلاف القبائل فان الأمة العربية تتألف من شعبين عظيمين عدنان وقحطان وكل شعب يتألف من قبائل شتى وبطون متفرقة تختلف مساكنهم وجهاتهم وربما اصطاحت قبيلة على أن تريد بكلمة مسمى واصطاحت

أخرى على أن تريد بها مسمى آخر وقد لا يكون بين المعنيين أدنى مناسبة فلما نقل الناقلون لغة العرب لم يهتم أكثرهم بنسبة كل معنى لقبيلته .

(الثاني) أن يكون بين المعنيين معنى يجمعهما فتصلح الكلمة لكل منهما لذلك المعنى الجامع وهذا ما يسمونه بالاشتراك المعنوي وقد يغفل الناس عن ذلك المعنى الجامع فيظنون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي ومثال ذلك القرء فانه في لغة العرب الوقت المعتاد فيقولون للحمي قرء أى دور معتاد تكون فيه وللثريا قرء أى وقت معتاد تمطر فيه وللمرأة قرء أى وقت تحيض فيه ووقت تطهر فيه ومثل ذلك النكاح فانه في لغة العرب الضم فاللفظان ضما الى بعضهما نكاح وهذا هو العقد والجسمان ضما الى بعضهما نكاح ولكن اللفظ اشترى إطلاقه على العقد فظن الشافعية أنه حقيقة فيه والجسماني منه الاطلاق عليه أوضح فظنه الحنفية حقيقة فيه والحقيقة انه مشترك معنوي فيما يجمع الامرين ولكن كثر إطلاقه في لسان الشرع على العقد حتى إنه لم يرد في القرآن مراداً به غيره الا على ضرب من التعمس .

(الثالث) أن توضع الكلمة في الأصل لمعنى ثم يتجاوز بها الى معنى آخر لعلاقة ثم تناسب هذه العلاقة أو تزول فيظن أن الكلمة وضعت لكل من المعنيين غير منظور لتناسب بينهما وقليل من ثقلة اللغة من غنى بالفصل بين المعاني الحقيقية للألفاظ وبين المعاني المجازية لها .

(الرابع) أن يضع الواضع الكلمة لمسمى وعند الإشارة اليه يكون مع المسمى غيره فيتألفا عنه السامع من غير أن يتأكد حقيقة ما وضعت له الكلمة فتستعمل في الشيء وفيما كان معه وفيهما جميعاً وربما ينفصلان بعد وقد يكونان ضدين كما في نحو جون فانه وضع في الأول للسحاب وفيه الابيض

والاسود حتى اذا كان أبيض صرفاً أو اسود صرفاً فهو جوف .
هذه على ما يظهر جميع الأسباب التي ينتج منها الاشتراك في اللفظة اما أن
يضع واضع كلمة لمعنى ثم يضعها بعينها لمعنى آخر من غير أن يكون بين المعنيين
علاقة أو تشابه فهذا ما لا نظنه وقع الا قليلا كوضعهم صيغة مفعول للزمان
والمكان مثلا .

وقوع المشترك في لسان الشارع

المقصد من التشريع العمل بما يدل عليه اللفظ والمشارك لا يدل على
أحد معنيين بعينه ما لم يكن مصحوبا بقرينة تبينه فاذا جاء غير مبين والغرض
ان المراد به أحد معانيه كان مبهلا بالضرورة إذ يستحيل العمل بمقتضاه لعدم
العلم به ولا معنى للاجابة بأن ذلك ينبى عليه الاجتهاد في تعرف المراد فينال
المجتهد الثواب إذ أنه ليس من مقاصد التشريع الالهى ان يقع المكلف تحت
عبء الاضطرار في تعرف المبهمات مما قصد منه العمل وبناء على ذلك لا يصح
ورود المشترك في التشريع إلا إذا اقترن به ما يبين المراد والقرينة إما حالية
وإما مقالية .

مثال — قال تعالى (وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي
لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن) الرغبة لفظ مشترك بين
الميل الى الشيء والميل عنه وانما يبينه الحرف الذى يعديه ففي الأول رغبة
فيه وفي الثانى رغبة عنه فاذا حذف الحرف صار مشتركا — وبالرجوع الى
ما كانت عليه العرب إذ ذاك في هذا الشأن (وهو القرينة الحالية) نعلم أن
ولى البنت كان يطعم في مالها قلا يعطيها إياه رغبة في أن يتزوجها ان حسنت
في عينه فيكون له مالها وقد لا تحسن في عينه فيرغب عن أن يتزوجها فلا

يعطيها ما لها لئلا يؤول الى زوجها وكل من الأمرين أراد الشارع النهي عنه فالقرينة دلت على ان المراد الأمران معاً .

مثال آخر - (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) والقرء يطلق على الحيضة كما يطلق على الطهر وقد قدمنا أنه في أصل اللغة الوقت المعتاد وهذا الوقت المعتاد انما يكون في الأشياء الدورية التي تعرض على الحال الأصلية وليست هنا الا الحيضة ويؤكد ذلك أمران - الأول - ان العدة تعرف براءة الرحم عن الحمل والذي يعرف ذلك انما هو الحيض - الثاني أنه من عادة القرآن أن يكتفى عما لا يحسن ذكره وهو هنا الحيض لا الطهر ويظهر أن أكثر اللغات تطابق على الحيض الشيء المعتاد أو الدوري وعامة مصر يقولون عنه العادة .

مثال آخر - (ويسألونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا يقرّبوهن حتى يطهرن) - الحيض صيغة تطابق في لسان العرب على الزمان والمكان كما يماثل من الصيغ فهو مشترك بينهما والقرينة الحالية تفيد أن المراد المكان لا الزمان لأنهم ما كانوا يعتزلون النساء في زمان الحيض وفعل الرسول عليه السلام الثابت مبين لما اشترك من ألفاظ القرآن كما أنه مبين للمجمل منه .

عجوم المشترك

المراد بعجوم المشترك أن يطابق ويراد منه جميع معانيه وهذا منعه جمهور الأصوليين وأجازه فريق منهم واختار آخرون جوازه في النبي دون الإثبات وآخرون جوازه فيما عدا المفرد منه .

والجوزون اختلفوا فيه إذا استعمل في جميع معانيه أهو حقيقة أم مجاز .

والذى يظهر أن ذلك موقوف على القرينة فان قامت قرينة على ارادة جميع المعاني فلا مانع منه مطلقاً والوقف على القرينة حتم في جميع الألفاظ المشتركة فليست تستعمل في فصيح الكلام الا مقترنة بما يبين المراد منها والا كان استعمالها محلاً بالابانة فلا يكون من وراء الكلام فائدة .

العموم والخصوص

العام هو اللفظ الدال على استغراق أفراد مفهوم نحو ان الانسان في خسر فالانسان عام أى يدل على استغراق أفراد مفهومه فاذا حلل اللفظ آل الى — جميع أفراد ذلك المفهوم الذى وضع لفظه انسان ليدل عليه حكمه كذا . والخاص ما ليس بعام .

مباحث العام

(العموم من عوارض الألفاظ من جهة وضعها للدلالة على المعاني فالعام هو اللفظ الموضوع لاستغراق أفراد ما يصلح له) .
لا يوصف بالعموم الأفعال ولا المعاني فلا يقال عطاء فلان عام لأن عطاءه زيداً متميز عن عطائه عمرأ من حيث انه فعل فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء وتكون نسبته الى زيد وعمره واحده ولا يقال الوجود عام لانتظامه الجوهر والعرض لأنه ليس في الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات وان كانت حقيقته في العقل واحدة .

أما قولنا الرجل فان له وجوداً في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو . وأما في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته فيها

الى زيد وعمرو واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبة الدلالة الى المدلولات الكثيرة وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل فاذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى بل تكون نسبة الصورة اليهما واحدة وهذا معنى كليته .

وبهذا يظهر معنى قولنا ان العموم من عوارض الألفاظ من جهة الدلالة على المعاني فلا توصف به المعاني ولا الأفعال واختار ابن الهمام أن العموم قد توصف به المعاني حقيقة فيكون العموم مشتركاً معنويًا بينهما وهذا بناء على أن معنى العموم شمول أمر متعدد وكل من المعنى واللفظ محل لهذا الشمول . وبين أن الخلاف لفظي منشؤه الخلاف في معنى العموم وهو شمول الأمر متعدد فالذي يعتبر وحدة الأمر الشامل شخصية منع الاطلاق الحقيقي على المعنى لأنه لا يتصف بالعموم حينئذ لا المعنى الذهني ولا يتحقق وجوده عند الأصوليين

صيغ العموم

صيغ العموم هي أسماء الشرط والاستفهام والوصول والمحل بالجنسية والنكرة المنفية والجمع المحلى باللام والاضافة .

ما وضعت له هذه الصيغ

اختلف المتكلمون فيما وضعت له الصيغ التي يفهم منها العموم على ثلاثة أقوال .

(الأول) انها موضوعة لأقل الجمع وهؤلاء يسمون أرباب الخصوص

(الثاني) انها موضوعة للاستغراق الا أن يتجاوز بها عن وضعها ويسمون أرباب العموم .

(الثالث) انهم لم يوضع لخصوص ولا لعموم بل أقل الجمع داخل فيها ضرورة صدق اللفظ بحكم لوضع وهو بالاضافة الى الاستغراق للجميع أو الاقتصار على الأقل أو تناول صنف أو عدد بين الأقل والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الاقسام ويسمون الواقفية .

ثم ان أرباب العموم اختلفوا عند التفصيل في ثلاث مسائل .
(الأولى) في الجمع المنكر فقال قوم منهم هو كالمجمع المعروف واليه ذهب الجبائي وقال قوم يدل على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستغراق .
(الثانية) الجمع المحلى فقال قوم هو للاستغراق وقال قوم هو لأقل الجمع ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل .

(الثالثة) المفرد المحلى فمنهم من قال هو لتعريف الواحد فقط وذلك في تعريف المعهود وقال قوم هو للاستغراق وقال قوم يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس فهو مشترك .

أدلة أرباب العموم

(١) ان العموم معنى من المعاني المعقولة وتكثر الحاجة الى التعبير عنه فكيف لا يضع له أهل اللغة ما يدل عليه . وليس هذا الدليل بشيء لأنه قياس واستدلال في اللغات واللغة انما ثبتت بوقفيًا ونقلًا لا قياسًا واستدلالًا ولو سلم أن ذلك واجب في الحكمة فنسلم عصمة واضعي اللغات حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها وقد حصل ان من المعاني المعقولة ما لم يوضع له لفظ فقد عقلوا معنى الماضي والمستقبل والحال ولم يضعوا للحال لفظًا مخصوصًا وعقلوا الروائح كما عقلوا الألوان ولم يضعوا لها ألفاظًا مخصوصة وانما عرفوها بالاضافة .

على أن أرباب الوقف لا يسلمون ان العرب لم تضع للعموم لفظًا بل وضعوا

له لفظاً صالحاً له ولغيره وهي ألفاظ العموم لأنها عندهم مشتركة بين العموم والخصوص كما قدمنا .

(٢) أنه يحسن اتباع هذه الألفاظ الاستثناء فتقول من دخل داره فهو آمن إلا فلاناً ومعنى الاستثناء إخراج ما يجب دخوله لولا الاستثناء لأنك لا تقول أكرم الناس إلا الثور .

ويرد هذا بأن الاستثناء فائدتين الأولى ما ذكر والثانية إخراج ما يصلح أن يدخل تحت المستثنى منه ويتوهم أن يكون مراداً به واللفظ عند أهل الوقف صالح للعموم فلا استثناء لقطع هذه الصلاحية لا لقطع وجوب الدخول .

(٣) أن هذه الألفاظ تؤكد بما يدل على الاستغراق فيقال أكرم العلماء أجمعين وتأكيده الشيء ينبغي أن يكون موافقاً لمعناه ومطابقاً له لذلك كان تأكيد الخصوص غير تأكيده العموم فيقال أعط زيدا عينه ولا يقال أعط زيدا كلهم . ويرد على هذا من جهة الواقعية أنا نسلم أن لفظ الجمع يتناول قوماً وهو أقل الجمع فما زاد ويجوز أن يقال أكرم القوم كلهم لأن القوم كلية وجزئية بخلاف زيد ليس له بعض فليس فيه كل وكما أن لفظ العموم لا يتعين مبلغ المراد منه بعد مجاوزة أقل الجمع فكذلك لفظ العلماء والكلام في أنه لا استغراق الجنس أولاً أقل الجمع أو لعدد بين الدرجتين وكيفما كان فلفظ الكلية لاثق به على أنه لو كان لفظ العلماء دالاً على الاستغراق بأصل وضعه لم يحسن أن يقال كلهم وكافهم فإما تذكر هذه الزيادة لمزيد فائدة .

(٤) صيغ العموم لا يجوز أن تكون لأقل الجمع خاصة للمسيأتي ولا يجوز أن تكون مشتركة لأن المراد يبقى مجهولاً ولا يفهم إلا بقرينة وتلك القرينة لفظ أو معنى فإن كانت لفظاً فالنزاع في ذلك اللفظ قائم لأن الخلاف في أنه

هل وضع العرب صيغة تدل على الاستغراق أولا وان كان معنى فالمعنى تابع للفظ فكيف تزيد دلالة على اللفظ .

ويرد هذا بان قصد الاستغراق يعلم بقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان وكما يعلم قصد المتكلم اذا قال السلام عليكم أريد به التحية أو الاستهزاء وقد تكون دليل العقل كعموم قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) ومنه تكرير الالفاظ المؤكدة وأما قولهم ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو فاسد فمن يسلم أن حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وعينه تابع للفظ ؛ بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوما ضرورية .

فان قيل بم عرفت الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنة ان لم يفهموه من اللفظ وبم عرف الرسول من جبريل وجبريل من الله حتى عمموا الاحكام أجيب أما الصحابة فانهم علموا ذلك بقرائن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وتكريراته وعاداته المتكررة وعلمه التابعون من أحوال الصحابة كذلك وأما جبريل فانه سمع من الله بغير واسطة فالله تعالى يخلق له العلم الضروري بما يريد بالخطاب وان رآه مكتوبا فبأن يراه مكتوبا بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها (٥) وهو عمدة أرباب العموم اجماع الصحابة فانهم وأهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم الا ما دل الدليل على تخصيصه وانهم كانوا يطلبون دلائل الخصوص لا دليل العموم فعملوا بقول الله (يوصيكم الله في أولادكم) واستدلوا به على إرث فاطمة حتى نقل أبو بكر عن النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء لا نورث وقوله (وذروا ما بقى من

الربا) وقوله (ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش ولا وصية لو ارث ومن ألقى سلاحه فهو آمن ولا يرث القتائل
ولا يقتل والدبولة الى غير ذلك مما لا يحصى من ألفاظ العموم في الكتاب والسنة
وهذا الدليل لم يتمكن خصوم أرباب العموم من رده رداً مقنعاً وقد حاول
الغزالي نقضه كما نقض الأدلة السابقة فلم يأت بشيء ولذلك اقتصر ابن المهام
على هذا الدليل .

وقال أرباب الخصوص

ان أقل الجمع هو القدر المتيقن دخوله تحت اللفظ والباقي مشكوك فيه
ولاسبيل الى اثبات حكم بالشك .

وهذا استدلال فاسد لان كون هذا القدر متيقناً لا يدل على كونه مجازاً
في الزيادة والخلاف في أنه لو أريد به الزيادة أ يكون حقيقة أم مجازاً كما ان كون
الندب متيقناً من الامر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب وكون الفعلة
الواحدة متيقنة في الأمر لا يوجب كونه مجازاً في التكرار .

وأيضاً إن هذا الدليل يناقض ما ادعوه من أن أقل الجمع هو المفهوم فقط
لأن هذا يؤدي الى ان الباقي مشكوك فيه واذا كان أقل الجمع هو المفهوم
فقط كان الباقي غير داخل قطعاً وان كانوا اشاكين في الباقي فقد شكوا في أصل
المسئلة ورجعوا الى مذهب أهل الوقف .

قال أرباب الوقف

(١) وضع هذه الألفاظ للعموم انما يعرف بعقل أو نقل عن أهل اللغة
أو عن الشارع آحاداً أو تواتراً فالعقل لا دخل له في اثبات اللغات والنقل
الآحادى لا يقوم حجة والتواتر لا يمكن ادعاؤه لأنه لو حصل لأفاد علماً

ضرورياً — وحاصل هذا الوجه مطالبة بالدليل وليس بدليل وقد أقام أرباب العموم الدليل .

(٢) انارأينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمياته ولفظ اللون في السواد والبياض والحمرة استعمالاً واحداً متشابهاً ففرضنا بأنه مشترك ومن ادعى انه حقيقة في واحد مجاز في الآخر فهو متحكم وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر فقلنا رأينا عاملاً لا يتطرق اليه التخصيص سواء في الكتاب والسنة أو في محاورات الناس فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم فقد تحكم فيازم الاعتراف بالاشتراك وحاصل هذا يرجع أيضاً الى المطالبة بالدليل على أن هذا ليس من قبيل المشترك ولم يقيموا دليلاً على أنه حقيقة في الخصوص وفي العموم .

(٣) يحسن الاستفهام عند إطلاق هذه الالفاظ يراد به البعض أم الكل فاذا قال من له الأمر من أطاعني فأكرمه حسن أن يقال له وان كان فاسد الاخلاق فيجيب بلا أو نعم واذا قال من أخذ ماله فاقتله حسن أن يقال له وان كان ابنك فيجيب بلا أو نعم وهكذا وهذا دليل الاشتراك في الوضع ويحاجب بأن هذا لا يصلح دليلاً لان المجاز متى كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط رأى الغزالي موافق لرأى الجمهور في أن ألفاظ العموم موضوعة للعموم واستدل بثلاثة أوجه .

(١) الاعتراض على من عصى الأمر العام وسقوط الاعتراض عن أطاع فان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم دارى فأعطه درهما فأعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يمترض عليه فان عاتبه في اعطائه واحداً من الداخلين مثلاً وقال لم أعطيت هذا من جهلهم وهو قصير وانما أريد الطوال فللعبد أن يقول ما أمرتني

باعطاء الطوال بل باعطاء من دخل وهذا داخل فالعقلاء إذا سمعوا هذا في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها ولو أنه أعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال العبد لأن هذا طويل وكان لفظك عاما فقلت لعلك أردت القصار استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له مالك ولانظر الى الطول وقد أمرت باعطاء الداخل .

(٢) ازوم النقض والخلف عن الخبر العام فاذا قال قائل ما رأيت اليوم أحداً وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذبا فان قال أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً وهذه النكرة كصيف الجمع فانها تعم عند القائلين بالعموم ولذلك قال الله تعالى اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس) وانما أورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما فلم ورد النقض عليهم فان هم أرادوا غير موسى فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر .

(٣) الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل أعتقت عبيدي وامأني ومات عقيب قوله جازان سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة وإذا قال العبيد الذين هم في يدي ملك فلان كان ذلك اقراراً محكوماً به في الجميع وبناء الاحكام على أمثال هذه العمومات في جميع اللغات ولو قال غانم عبيدي حر وكان له عبدان اسم كل منهما غانم وجب المراجعة والاستفهام لأنه أتى باسم مشترك فان كان لفظ العموم فيما وراء أقبل الجمع مشتركاً كان ينبغي أن يجب التوقف على العبد اذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغي أن يراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها اهـ . وليس أدل على الوضع من التبادر الى الافهام ولذلك كانت هذه الأدلة

مما يجعل رأى الجمهور حقا واضحا وغيره لا يعول عليه .

الجمع المنكر

ليس الجمع المنكر عاما للقطع بأن رجالا لا يتبادر منه عند الإطلاق استغراقهم كما لا يتبادر ذلك في رجل فاذا قال قائل قام رجال لا يفهم منه أحد أن المراد ثبوت القيام لجميع أفراد الزجل .

ولما كان الخلاف في هذا البديهي غير مفهوم جملة بعضهم لفظيا مبنيًا على تفسير العموم فمن فسر به بأنه شمول متعدد أعم من أن يكون مستغرقا لجميع الافراد أو غير مستغرق أثبت العموم للجمع المنكر ومن فسر العموم بما فسرنا وهو أن يكون اللفظ دالا على استغراق الافراد نفى عموم الجمع المنكر لأنه لا يقبل أحكام العام المستغرق من التخصيص والاستثناء فلا يقال أعط رجالا إلا زيدا لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ولو قيل ولا تعط زيدا كان طلباء مستقلا لا تخصيصا للطلاب الاول لا تنفاه عموم الاستغراق وهذا خير حل للخلاف وان كان بعض المؤلفين حاول أن يثبت استغراق الجمع المنكر بأنه يحمل على المرتبة المستغرقة للاحتياط وهذا لا يفيد في الموضوع لأن الموضوع هو ما وضع له الجمع المنكر لأنه يحمل على مرتبة من مراتبه للاحتياط .

وبعد نفى العموم الاستغراقى عن الجمع المنكر نقول إنه موضوع للمشارك بين مراتب الجمع وهو الجمع مطلقا وقد اختلفوا في أقل الجمع . فقال الجمهور أقله ثلاثة فلا يطلق على ما دونها إطلاقا حقيقيا بل من باب التجوز وقيل أقله اثنان فيطلق عليهما حقيقة .

استدل الجمهور باحتجاج ابن عباس على عثمان رضى الله عنهما فانه دخل

على عثمان فقال إن الاخوين لا يرد ان الأم عن الثالث فان الله سبحانه يقول (فان كان له إخوة فلأمه السادس) والاخوان ليسا باخوة بلسان قومك فقال عثمان لا أستطيع ان أراد أمراً توارث عليه الناس وكان قبلي ومضى في الأمصار ومعنى قوله الأخوان ليسا باخوة أى حقيقة لقوله زيد بن ثابت الأخوان إخوة أى مجازاً جمعاً بين الكلامين وتسليم عثمان لابن عباس ثم عدوه له الى الاجماع دليل على كون الأخوين ليسا باخوة حقيقة وكونهما أخوين مجازاً لأنه لما عدل الى الاحتجاج بما يفيد الاجماع دل على أنهم حملوا إخوة في القرآن على أخوين فكان مجازاً فيه بالضرورة لشبوت نفى الحقيقة مع وجود الاستعمال فبقى كونه مجازاً .

وكما يطلق الجمع على اثنين مجازاً يطلق على الواحد أيضاً مجازاً عند قيام المصحح نحو رأيت رجلاً في رجل يقوم مقام الكثير .
ومذهب الجمهور هو الواضح لتبادر ما فوق الاثنين عند إطلاق لفظ الجمع والتبادر علامة الحقيقة .

وبعد تحقيق وضع ألفاظ العموم إذا استعملت فيما وضعت له نشرع في الكلام على درجة دلالة العام على تلك الأفراد أهى دلالة قاطعة أم ظنية .
قال أكثر الحنفية إن دلالة العام على جميع الافراد قطعية ما لم يتبع بالقرينة الدالة على ارادة بعضه وقال الجمهور إن دلالته ظنية .
استدل الجمهور بأن أكثر ماورد من ألفاظ العام أريد به بعضه حتى قيل ما من عام الا خصص وهذه الكلية أيضاً خصصت بنحو (والله بكل شئ عليم .
له ما في السموات وما في الارض) وكثرة ارادة بعض الافراد بالعام تورت الاحتمال في كل جزئي من جزئيات (العام) فتصير دلالة ظنية .

قال بعض الحنفية في رد هذا الوجه انما منع كثرة إرادة بعض افراد العام به لأن ذلك انما يكون إذا اقترنت به قرينة تدل على هذه الإرادة من لفظ أو غيره وهذا قليل جداً أما إذا جاء بعد ذلك نص يخرج لبعض الافراد وهو الكثير فانه لا يدل على أن العام أريد به بعضه وانما يدل على الإخراج بعدان كان الحكم منتظماً لجميع الافراد وهو الذي نسميه نسخاً وهو كلام ووجهه جداً بناء على ماقرره الحنفية من اشتراط المقارنة في المخصص وان النص المتراخي فضلاً عن انه لا يسمى مخصصاً لا يدل على انه أريد بالعام بعض افراده ومن هذا يفهم انه لا حق لابن الهمام في ملاحظته على هذا الرد لان الخلاف ليس في الاسامى والاصطلاحات وانما هو خلاف حقيقى كما يأتى بيانه .

واستدل الحنفية بأن لفظ العام قد ثبت انه وضع لمسمى فنتقطع باستعماله في مسماه عند الاطلاق أى حيث لم تقم القرينة الصارفة له عن حقيقته لانه لا يجوز أن يستعمل اللفظ استعمالاً مجازياً إلا بتلك القرينة وذلك كإلخااص فانه يدل على مسماه الحقيقى قطعاً متى لم تقم قرينة صارفة عن ذلك المعنى ومجرد الاحتمالات التى لا دليل عليها لا أثر لها فى الالتفاظ .

وثمره هذا الخلاف تظهر فيما اذا تعارض عام وخاص كان يقول انسان لمن تلزمه طاعته أعط زيداً ثم يقول لا تعط أحداً . فمن قال إن كلا من العام والخاص قطعى فى الدلالة على مسماه عمل بالمتأخر منهما أيا كان إلخااص أو العام فاذا تكلم بالخاص أولاً كان العام ناسخاً له واذا تكلم بالعام أولاً كان إلخااص ناسخاً له فى القدر الذى حصل التعارض فيه ومثال ذلك من التشريع ان رهطاً من عكل أو قال عريته قدموا فاجتووا المدينة فأمر لهم النبي صلى الله عليه وسلم بلباقح وأمرهم أن يشربوا من أبوالها وألبانها . فدل ذلك على طهارة بول هذه

اللقاح وبقية الابل مثلها وان اجتهد في توسيع المحل بأن سبب هذه الطهارة انها مأكولة اللحم كان ذلك الحكم شاملا لبول ما يؤكل لحمه . فهذا نص خاص ثم جاء بعده (فرضاً) حديث أبي هريرة استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وهو عام ينتظم بول ما كول اللحم وغيره فكان هذا ناسخاً للنص الأول الخاص للتساوى في القطعية .

والذين يقولون بظنية العام يقدمون الخاص عليه سواء تقدمه أو تأخر عنه فان تقدمه يعتبر دليلاً على أن المراد بالعام غير ذلك الخاص وكذلك ان اقترن به وان تراخى عنه نسخ منه بقدره .

والنظر الصحيح يقضى بصحة رأى الحنفية في أن العام دليل قطعي ينتظم جميع الافراد ما لم يقترب به ما يدل على أن المراد بعضه وانه هو والخاص سواء في ذلك .

مقبحوز العمل بالعام

تقدم أن العام ينتظم جميع الافراد وقد يرد عليه التخصيص كما يأتي فاذا خصص لم يكن منتظماً الا ما وراء الخاص فاذا روى لفظ عام لفقيه فهل يجوز له الحكم بالعموم بدون أن يبحث عما يخصه من أدلة الشرع الأخرى أو يتوقف في الحكم حتى يبحث عن المخصص واذا أوجبنا البحث فالى أى حد يجب التوقف هل الى أن يقطع بعدم المخصص أو الى أن يغلب ذلك على ظنه . نقل كثير من الاصوليين الاجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص . قال الغزالي لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن أدلة التخصيص لان العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط بعدم يظهر . ونقل هذا الاجماع غيره كالأمدى وابن الحاجب .

وهذا النقل مشكل لان عبارة البيضاوى فى المنهاج تفيد أن المسألة محل نزاع حيث قال يستدل بالعام مالم يظهر المخصص وابن سريج أوجب طلبه ثم استدل على رأيه وقال الاسنوى فى المسألة مذهبنا جوزة الصيرفى ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الامام وأتباعه ولم يرجح شيئاً منهما فى كتابيه الموصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله الى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فى الموصول فى أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب اهـ

وقد أراد المتأخرون أن يجمعوا بين رأى من حكى الاجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وبين رأى الصيرفى بأن خلافه إنما هو فى اعتقاد العموم قبل دخول وقت العمل به فانه قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عموميه ثم ان ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه إمام الحرمين والآمدى وغيرهما. وقد يقال إن الفرق بين الاعتقاد والعمل تحكم لان الاعتقاد إنما هو للعمل وعبرة البيضاوى لا تحتل ذلك التأويل فلا مندوحة عن القول بأن المسألة خلافية خصوصاً وقد قال ابن السبكي على ما حكاه عنه شارح التحرير إن دعوى الاجماع على أنه لا بد من البحث ممنوعة فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا حكاه الاستاذ أبو اسحاق الاسفراينى والشيخ أبو اسحاق الشيرازى ومن يطول تعداداه وعليه جرى الامام الرازى وأتباعه اهـ وعبرة أبي إسحاق الشيرازى فى اللمع — واذا وردت ألفاظ العموم فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصها يختلف أصحابنا فيه فقال أبو بكر الصيرفى يجب العمل بموجبها واعتقاد عمومها مالم يعلم ما يخصها وذهب عامة أصحابنا أبو العباس وأبو سعيد

الاصطخري وأبو اسحاق المروزي إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها حتى يبحث عن الدلائل فإذا بحث فلم يجد ما يخصها اعتقد حينئذ عمومها وهو الصحيح والدليل عليه أن المقتضى للعموم هو الصيغة المتجردة ولا يعلم التجرد إلا بعد النظر والبحث فلا يجوز اعتقاد العموم قبله اه فأنت ترى أن حكايته جارية في الاعتقاد والعمل جميعاً لا في الاعتقاد وحده .

والظاهر من القولين رأي الجمهور لأن أدلة الشرع في الموضوع الواحد منفردة في مواضع شتى من الكتاب الكريم وفي السنة الصحيحة ولا معنى للاجتهاد إلا بذل الجهد في النظر في جميع الأدلة واستخراج الحكم من مجموعها أما المبادرة إلى إجراء العام على عمومها قبل أن يبحث عما يخصه من أدلة التخصيص فليس اجتهداً وإيضاً أن صيغة العموم لا تعتبر مجردة عن قرائن التخصيص إلا بعد البحث كما قال الشيرازي ولا ينافي ذلك ماقرر من قطعية العام في أفرادها عند الحنفية لأن ذلك مشروط بعدم التخصيص

بقي البحث في قدر ما يجب على المجتهد من ذلك البحث وقد انقسم الناس في ذلك على ثلاثة مذاهب فقال قوم يكفيهم أن يحصل غلبة الظن بانتفاء عند الاستقصاء في البحث وقال قائل أنه لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل أما إذا كان يشعر بجواز دليل يشذ عنه ويحيك في صدره أمكانه فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً وقال قوم لا بد أن يقطع بانتفاء الأدلة واليه ذهب القاضى لأن الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل . والقولان الأخيران واحد لأن غايتها حصول الاعتقاد الجازم بانتفاء التخصيص . والظاهر هو الرأي الأول لأن القطع بانتفاء الدليل المخصص لا سبيل إليه والواجب إنما هو بذل الجهد حتى تحصل غلبة الظن وهذا غاية ما كلف به المجتهدون .

صيغة جمع المذكر ونحو الواو في فعلوا يصح إطلاقها على الذكور وحدهم اتفاقاً ثم اختلف المتكلمون هل يصح ان يراد منها النساء إطلاقاً حقيقياً يعني أنها موضوعة بوضعين للذكور خاصة وللمختلط من الذكور والاناث فتكون من المشترك اللفظي أولاً يصح ذلك إلا من باب التجوز الذي لا بد فيه من قرينة فاذا أطلق بدونها لا ينتظم إلا أفراد الذكور وحدهم .

قال الجمهور بالقول الثاني وقال الحنابلة بالأول .

استدل الجمهور بأنه قد جاء في الكتاب ان المسلمين والمسلمات ولو كان مدلول المسلمات داخلاً في عموم المسلمين لما حسن هذا لأنه يكون تكراراً بلا فائدة وإذا قيل إن الفائدة هي التأكيد قلنا فائدة الابتداء أولى من فائدة التأكيد بعد أن يكون المعطوف عليه ظاهر التناول للمعطوف ومما يدل على ترجيح الابتداء ما روى من سبب نزول هذه الآية وهو قول أم المؤمنين أم سلمة يا رسول الله ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال قالت فلم يرعنى منه ذات يوم الا ونداؤه على المنبر أيها الناس قالت وأنا أسرح رأسى فلففت شعري ثم دنوت من الباب فجعات سمعى عند الجريد فسمعتة يقول إن الله عز وجل يقول إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الى آخر الآية فقرر النبي عليه السلام النفي ولو كن داخلات لما قرر النفي وهن أيضاً من أهل اللسان .

احتج الحنابلة بأن اللفظ أطلق للمذكر والمؤنث جميعاً كما أطلق للمذكر فقط قال تعالى (اهبطوا منها جميعاً) وهو خطاب لآدم وحواء وإبليس والاصل

في الاطلاق الحقيقة والجواب أنه يلزم من هذا الاشتراك اللفظي والمجاز خيره منه ويؤيد مذهب الجمهور أيضا إطباق أئمة اللغة على تسميته جمع الذكور ولم يقولوا جمع المختلط فاجماعهم هذا دليل على ظهوره في جماعة المذكرين وقال ابن الهمام والظاهر خصوصه لتبادر خصوصهم عند الاطلاق اهـ أى والتبادر علامة الحقيقة .

والنتيجة أن النساء يدخلن فيه من باب التغليب ولا بد من قرينة تدل على دخولهن .

عموم المقتضى

المقتضى نوعان الأول ما استدعاه صدق الكلام نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن رفع الذات ليس مراداً قطعاً لأن كلام من الخطأ والنسيان واقع فلا بد من تقدير شيء يتحقق به صدق الكلام الثاني ما استدعاه حكم للكلام يلزمه شرعاً نحو اعتق عبدك عني بألف فإن هذا التركيب يراد به وقوع العتق عن الأمر وهذا الحكم يستدعى مقدراً حتى يسبق التملك العتق .

إذا توقف صدق الكلام أو الحكم على خاص بعينه أو عام لازم ويثبت له العموم لأنه انقضى مقدر والمقدر كالمفوض به والغرض أنه متعين . أما لو توقف الصدق على أحد أفراد العام فإنه لا يقدر ما يعم تلك الأفراد . وإذا كانت هذه الأفراد مختلفة الأحكام ولم يوجد مرجع لأحدها كان الكلام محملاً . وإذا لم تختلف أحكامها قدر واحد منها . وقال بعض الأصوليين أنه يقدر ما يعم تلك الأفراد وهذا معنى عموم المقتضى .

استدل الجمهور بأنه لا مقتضى إلا لفرد من الافراد وبه يصدق الكلام
فتقدير غيره يكون بلا مقتضى . واستدل المعممون بأن تقدير جميع افراد العام
في مثل رفع الخطأ والنسيان أقرب إلى الحقيقة وهي نفى الذات لأن في رفع
جميع أحكام الحقيقة رفع الحقيقة والمجاز الأقرب أولى من غيره . وأجيب
عن ذلك بأن هذا اذا لم ينفه الدليل وكون الموجب للاضمار يستدعي البعض ناف
لتقدير الكل .

تطبيق المذهبين على الحديث

لما استحال القول برفع ذات الخطأ والنسيان لزم تقدير (حكم) لصدق
الكلام والحكم عام أفراده حكم ديني وحكم أخروي ولا تلازم بين الحكمين
لجواز ارتقاع الأثم وهو الحكم الأخروي مع بقاء الضمان وهو الحكم الديني
فأصحاب الرأي الأول يقولون ان تقدير أحدا الحكمين كاف لصدق الكلام
واذا لم يوجد مرجح لأحدهما كان الكلام مجملا لكن المرجح موجود وهو
إجماعهم على إرادة الحكم الأخروي بالرفع حيث اتفقوا على سقوط العقوبة
الأخروية عن الناسي والمخطئ وبه يصح الكلام فلا حاجة لتقدير الجزئي
الآخر لأنه يكون بلا مقتضى وبنوا على هذا ان الصلاة تفسد بكلام المخطئ
والناسي لأنه مناف للصلاة بالنص ولم يوجد ما يعارضه أما الصوم فإنه
يفسد بوصول شيء إلى الجوف خطأ للعلة السابقة وأما ما يصل إلى الجوف
نسيانا فلا يفسده لوجود النص المعارض وهو من نسي وهو صائم فكل
أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه .

ولا يصح قياس الاكل نسيانا في الصلاة على الأكل نسيانا في الصوم
لأنه في الصوم لا مذكر فلا تقصير وفي الصلاة يوجد المذكر وهو هيئة الصلاة

الخاصة فهو مقصر ولا يقاس مقصر على غير مقصر .
أما أصحاب الرأي الثاني فإنهم يقدرون ما يعم كلا من الحكمين الديوى
والأخرى . وهذا يظهر أنه خطأ لأن العموم إنما هو للألفاظ ولا لفظ هنا
منطوق به وإنما هو شئ أثبت للضرورة والضرورة تندفع بما اتفق على رفعه
وهو الحكم الأخرى .

النوع الثانى من المقتضى

مثاله قول الشخص لا أعتق عبدك عنى بألف . يازم هذا التركيب
شرعا حكم هو صحة العتق ووقوعه عن الآمر فيقتضى سبق الملك للآمر في
العبد لأن اعتناقه عنه لا يصح بدون ملكه والمالك يقتضى سبباً وهو هنا البيع
بقريته قوله عنى بألف فيقتضى تقدير سبق اشترت عبدك بألف في قول الآمر
وسبق بعته لك في قول المعتق فكان الآمر قال اشترت عبدك بألف فاعتقه
عنى والمأمور قال بعته لك وأعتقه عنك .

عموم الفعل المتعدى بالاضافة الى مفعولاته

قد يتكلم الشخص بفعل متعدى لا يذكر له مفعولا كقوله والله لا آكل
فهل المفعول من نوع المقتضى حتى لا يكون له عموم كما تقدم من المذهب
الراجح أو ليس من المقتضى . قال ابن الهمام إن هذا ليس من نوع المقتضى لأن
المفعول لا يستدعيه صدق الكلام إذ لا يحكم بكذب من قال أكلت ولم يزد
حتى يكون صدقه مستدعي المفعول وليس هناك حكم شرعى يستلزمه ولما ثبت
أنه ليس أحد نوعى المقتضى نخصه باسم المحذوف . ثم قال الحنفية إن المحذوف
وإن كان يقبل العموم لكنه من العام الذى لا يقبل التخصيص لأنه إنما يرد
على الألفاظ العامة وليس هذا المحذوف لفظاً ولا هو فى حكم اللفظ وبنا

على ذلك أن النية لا تخصصه فلو حلف لا يأكل ونوى طعاما بعينه لم تصح نيته ديانة خلافا للشافعية .

أما بقية متعلقات الفعل من الزمان والمكان فاتفقوا على أن النية لا تخصصها فلو حلف لا يأكل ونوى في الدار الفلانية أو في الظهر فإن نيته لا تصح هذا ما قاله الكمال . وقال ابن الحاجب إن الكل محل خلاف ويؤيد كلامه ما قاله ابن السبكي أنه إن قال والله لا آكل ونوى زمنا معيناً أو مكاناً صححت يمينه هذا مذهبنا ودعوى الإمام الرازي الإجماع على خلافه ممنوعة فهو ما قاله الاسنوي شارح المنهاج في الرد على الإمام الرازي في قوله لا فرق بين حذف المفعول وحذف بقية المتعلقات وقد اتفقوا على أن النية لا تخصصها فكذلك المفعول قال الاسنوي وهذا باطل فإن المعروف عندنا أنه إذا قال والله لا أكلت ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح وقد نص الشافعي على أنه لو قال إن كملت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهراً أنه يصح .

وبهذا يبطل قول الكمال والتزام الخلاف فيها (أي في بقية المتعلقات) غير صحيح لأن القوم أعرف بمذهبهم .

وقد يرد على رأى الحنفية أن معنى لا آكل لا أوجد أكلًا لأن المصادر جزء من الفعل وهو عام لأنه نكرة في سياق النفي واذ ثبت ذلك قبل التخصيص كسائر العمومات وأجاب ابن الهمام عن ذلك بأن هذا الخالف بقوله والله لا أكلت إذا نوى مأكولاً معيناً أنه إن لاحظ أكلًا جزئياً متعلقاً بمأكول خاص صح التخصيص لأنه أراد جزئياً من جزئيات العام وهو أكل وإن لاحظ مأكولاً خاصاً من المأكول المطلق فلا يصح أي لأنه مطابق والمطابق يتحقق بمجرد وجود الماهية ثم قال غير أنا نعلم أن العادة في مثله عدم ملاحظة الحركة

الخاصة التي هي بعض افراد الأكل العام واخراجها بل المراد اخراج المأكول الخاص وعلى مثله بنى الفقه عادة فوجب البناء عليه وبذلك لا تصح نية مأكول خاص . ولكن يرد عليه أنه كما يقبل العام التخصيص يقبل المطلق التقييد فلا وجه للفرقة بين الملاحظتين اللتين ذكرهما . إذا تغافلنا قليلا عن كل هذه الاحتجاجات وعدنا الى اللغة ومتعارف الناس نرى انهم في وادواقوال هؤلاء المتكلمين في واد .

إن المتكلم بالفعل المتعمد من غير أن يذكر مفعوله قد يكون حاله بالمنع وقد يكون نافيا وقد يكون مثبتا كما يقول والله لا أكلت أو والله ما أكلت أو يدعي الى الأكل فيقول قدأكلت وفي كل هذه الأشكال لا يريد المتكلم عموما ولا اطلاقا فهو لا يريد بقوله والله لا أكلت أنه لا يأكل أي مأكول في أي زمان أو مكان وإنما يريد ما يبينه المقام فاذا دعي الى الطعام فقال والله لا أكلت فانما يريد هذا المأكول الذي دعي اليه في الوقت الذي دعي فيه وكذلك في قوله والله ما أكلت فهو لا يريد نفي أكل عام ولا مأكول مطلق وإنما يريد ما يبينه القرائن الحاضرة وكذلك في قوله قدأكلت وهذا شيء نعرفه ونحس به فقد يقول الشخص لصاحبه وهو يريد تكلمي في أمر معين والله ان تكلمت لا فعلن وأفعلم لا يريد قطعا التعليق على أي كلام كان في أي زمان أو مكان وإنما يريد تكلمي خاصا في الموضوع الذي كان الحديث فيه وإذا كان الكلام قابلا أن يخصص بالقرائن الحالية فهو كذلك قابل أن يخصص بالنية الا أن النية لما كانت خفية لم يصح أن تناط بها الأحكام القضائية وإنما تناط بما هو ظاهر من دلالة لفظ أو قرينة حال أما مجرد النية التي لا تساعد قرينة فلا عبرة بها وبهذا

جعلوا بساط الحال من الأدلة التي يعمل بها ولا يمكن أحداً أن يقول بحث من دعى إلى طعام خلف لائماً كل إذا ذهب إلى بيته أو إلى محل آخر فأكل .
عموم الفعل المنقول

لا عموم للفعل باعتبار من الاعتبار الآتية

(١) فلا يعم أقسامه وجهاته . فإذا نقل عنه صلى الله عليه وسلم أنه صلى في الكعبة فلا يمكن دعوى العموم في الفعل المنقول وهو صلى حتى يستدل به على جواز الفرض حيث أن الصلاة تم الفرض والنفل وإنما كان لا عموم للفعل لأنه لا يقع إلا على وجه معين اذ هو إخبار عن وجود جزئي في الوجود والوجود الجزئي لا يكون إلا مع التعمين فلا يدل على الفرض أو النفل لشخصيته وإذا قال صلى العشاء بعد أن غاب الشفق لا يعم الصلاة بعد الشفقين الأحمر والأبيض إلا أن يجعل المشترك عاماً في مفهوميه ولا يستلزم تعميمه تكرار الصلاة بعد كل من الحرة والبياض لخصوص المسألة هنا وهو كون الشفق الأبيض بعد الأحمر دائماً فصح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة فلا تم في الصلاة بطريقة التكرار فلا يلزم جواز الصلاة بعد الحرة فقط . وإذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعها بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية .

(٢) ولا عموم له باعتبار أزمنته ولا يدل عليه وربما توهم ذلك من قول الراوي كان يفعل كذا فإنه يفهم منه التكرار والجواب أن التكرار إنما استفيد من شيء آخر وهو اسناد المضارع أو منه مع اقترانه بكاف وهذه الفائدة استعمالية لا وضعية .

(٣) ولا يعم بالنسبة للأمة ولا يدل عليه إلا بدليل خاص إما دليل في

ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم وإما دليل هو قرينة حالية كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم فيفهم أنه بيان فيتبعه في العموم وعدمه كما تقدم وإما دليل في الأفعال عمومنا نحو (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وإما دليل هو قياس الأمة عليه بجامع وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ.

وقال ابن الهمام إنه لا يعم ولو بالقرينة فإن الفعل إذا ورد بعد إجمال أو إطلاق أو عموم لا يتبع الفعل في العموم وإنما يبين مجملا عاما فالعموم في الحقيقة للمجمل والفعل منزى لذلك الإجمال فيمكن العمل بعمومه حينئذ وكذلك صلوا كما رأيتموني أصلي لا يجعل نحو صلى فقام وركع وسجد عاما وإنما العموم لقوله صلوا.

حكاية الحال

حكاية الحال تم إذا كانت بلفظ ظاهره العموم وقيل لا تم مثال ذلك قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ونهى عن بيع الرطب بالتمر وقضى بالشفعة للجار وبالشاهد واليمين فهذا كله حكاية أحوال بألفاظ ظاهرها العموم فهل يعم فيقال إن كل غرر منهى عنه وكل بيع رطب بتمر منهى عنه وكل شفعة لأى جار مقضى بها وكل قضية يجوز فيها القضاء بالشاهد واليمين قال الجمهور بالعموم وقال فريق منهم الغرر لا تعم. احتج الجمهور بأن الراوى عدل عارف باللغة والمعنى والظاهر أن لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقا. واحتج الآخرون بأن الحجة إنما هي في المحسكى لا في قول الحاكمي ولفظه ومارواه الصحابي من حكاية النهي يحتمل أن يكون فعلا لا عموما له نهى عنه

عليه السلام ويحتمل أن يكون لفظاً خاصاً ويحتمل أن يكون لفظاً عاماً فإذا تعارضت الاحتمالات لم يكن إثبات العموم بالتوهم فإذا قال الصحابي نهى عن بيع الرطب بالتمر فيحتمل أن يكون رأى شخصاً باع رطباً بتمر فنهاه فقال الراوى ما قال ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول صلى الله عليه وسلم ينهى عنه ويقول أنها كم عن بيع الرطب بالتمر ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهى عنها فالتمسك بعموم هذا تمسك بتوهم العموم لا بالفظ عرف عموميه بالقطع ومثل ذلك يقال في بقية الأمثلة .

وقد أجاب المعممون عن هذا بتسليم هذه الاحتمالات . ولكن ليست بقادحة لأنها خلاف الظاهر من علم الراوى وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضرورياته فيؤدى الى ترك العمل بكل ظاهر .
نفي المساواة بين شيئين

قد ينفي الشارع المساواة بين شيئين فهل يكون هذا عاماً في نفي المساواة من جميع الوجوه أو لا مثاله (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) قال القائلون بالعموم إن أصحاب النار وهم الكفار لا يساؤون أصحاب الجنة وهم المؤمنون في شيء واستنبطوا من ذلك أنه لا يقتل مسلم بكافر ذمى وقال الحنفية لا ييم . هكذا وضع هذه المسألة المتكلمون ونسبوا إلى الحنفية الخلاف في القاعدة وابن الهمام نفي ذلك عنهم فقال إنهم موافقون على العموم في نفي المساواة ولا يخرج منه إلا ما خصه العقل لانه يقضى بالتساوى بين الفريقين في الانسانية أما الخلاف فليس في العموم ولكن هل عموم هذه الآية شامل لامور الدنيا والآخرة فيكون معارضاً لآيات القصص أو المراد به أمور الآخرة خاصة المقرينة الدالة على ذلك فلا يعارض آيات القصص قال الحنفية بأن المراد به

خصوصاً أمر الآخرة بقرينة سياق الكلام فإنه قال عقبها أصحاب الجنة هم
الفائزون فهذا يدل على أن المراد لا يستوي الفريقان في استحقاق الفوز
يوم الدين .

وإذا تتبع الإنسان مواقع الاستعمال لهذا التعبير يرى أنه لا يستعمل إلا
حيث تنتفي الموازنة بين فريقين أو شخصين في شيء ما فتى ثبت لأحد الفريقين
فضل على الآخر فيه إنتفت المساواة وهذا الشيء يبين دائماً بقول يعقبه
مفسراً له قال تعالى (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك
أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى) فاستعمل
جل ذكره هذا التعبير مع التصريح بالتساوي في أن كلا موعود بالحسنى ولكنه
لما كان أحد الفريقين أعظم درجة لأنه أنفق وقاتل وقت اشتداد الحاجة
ساع ذلك نفي المساواة . وقال تعالى (لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير
أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين
على القاعدین أجراً عظيماً) فلم يبين من نفي المساواة إلا أن أحد الفريقين أعظم
درجة من الآخر . هذا ما يؤخذ من استقراء المواقع في كلام الله أما ما يتبادر
في الاستعمال العرفي فليس نفي المساواة في كل شيء بل في شيء خاص هو موضوع
الحديث فلا يوجد من يقول في قولنا لا يستوي فلان وفلان أنه يتبادر منه نفي
المساواة فيهما في الطول والقصر والذكاء والبلادة وفي الحقوق العامة بل يتبادر
منه أن أحد الشخصين ممتاز على الآخر بشيء به اختلفت المساواة بينهما فلا بد
أن يتبع بعد ذلك بما يدل على ذلك الشيء الذي انتفت بسببه المساواة كأن
يقال بعدها هذا ذكي الفؤاد وهذا بليد .

فالظاهر أن مثل هذا التعبير لا يدل على عموم نفي المساواة في كل صفة

وإنما يدل على أن أحد الفريقين امتاز على الآخر بشئ لم يعين والاعتماد على
المبين أو على القرينة الحالية فهو من قبيل المجمل لا من قبيل العام .
خطاب الرسول هل يعم الأمة

قد يرد في الكتاب أوامر موجهة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم نحو
يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين فهل هذا الخطاب يعم أمته .
أما من جهة الوضع اللغوي فلا ولا محل للنزاع في ذلك ونسبة الخلاف إلى
الحنفية فيه ليست صحيحة . أما من جهة العرف الشرعي فالنبي صلى الله عليه
وسلم له منصب الاقتداء والمتبوعية فخطابه يفهم منه شمول أتباعه عرفاً لأنهم
مأمورون باتباعه لإفحام الدليل الخاص على تخصيصه بذلك . ومن هنا قال
الله تعالى (يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك الالتي آتيت أجورهن وما لمسكت
يمينك مما آفأ الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات
خالائك الالتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد
النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) ولو لم يكن من المفهوم عرفاً
شرعياً أن ما حكم له به يكون للمؤمنين لما احتاج إلى هذا القيد وهو خالصة لك
من دون المؤمنين . وقال (فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً) ولو لم يكن لقومة
ماله من الاحكام لما كان لهذا التعليل معنى .

خطاب فرد من الأمة بحكم هل يعم

إذا خاطب الشارع فرداً من الأمة أو حكم عليه بحكم فهل يكون هذا
الحكم عاماً في الأمة إلا إذا قام دليل التخصيص أو يكون خاصاً بذلك المخاطب
الجواب على هذا السؤال كالجواب عن المسألة السابقة فإن العموم وضعاً لا قائل

به والعموم المستفاد من عرف الشارع ثابت قطعاً فإنه مما لا نزاع فيه أن الأمة كلها شرع في الأحكام .

دخول العميد في الخطاب العام

مما وضع موضع النزاع أنواع الخطاب العامة من جهة انتظامها للارقاء والجواب أن الانتظام وضعاً لا نزاع فيه لأنهم من الناس في (يا أيها الناس) ومن المؤمنين في (يا أيها المؤمنون) . أما الانتظام شرعاً فهو الذي جعلوه محل نزاع والذي ينبغي اختياره الجواب بمثل ما أجيب به فيما سبق وهو أن الخطاب يعمهم إلا إذا قام الدليل على عدم إرادتهم من الخطاب والبحث في هذه الأدلة التفصيلية مما يبحث فيه الفقيه .

خطاب الله للأمة هل ينتظم الرسول

قد يرد في نصوص الكتاب خطابات عامة مثل يا عبادي يا أيها الناس فهل هذه الخطابات تنتظم الأمور بالتبليغ صلى الله عليه وسلم والجواب أن الانتظام لغة لا نزاع فيه أما الانتظام إرادة فهو رأى الأكثرين وقال بعضهم أنه ليس مراداً بهذه الخطابات لأن كونه مبلغاً للأمة مانع من ذلك والا كان مبلغاً ومبلغاً بخطاب واحد وهذا كلام غير وجيه لأن المبلغ في الحقيقة هو الروح الأمين بلغ الأحكام العامة إلى واسطة بين الله وبين عباده ليسمعهم إياها وهو منهم فلا وجب لخروجه عنهم مع انتظام اللفظ له لغة أما ما تحقق خروجه منه فلدليل خاص ولا فرق في هذه البلاغات بين ما صدر بقل وبين ما لم يصدر بها .

دخول المخاطب في عموم متعلق خطابه

قد يخاطب الشارع بخطاب يتعلق بعام وهذا العام يتناول المخاطب لغة فهل يكون متناولاً له إرادة أولاً .

قال الجمهور يتناوله وقال بعض الأصوليين لا مثاله أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم أحسنوا إلى من أحسن إليكم فمن عام يتناول المخاطب لغة فقال الجمهور أنه يتناوله أيضاً إرادة فيكونون مأمورين بالاحسان إليه إذا هو أحسن إليهم وهذا واضح ولكن المخالفين يقولون أن كونه مخاطباً يخرجهم من أن يكون مراداً وهذه دعوى لا دليل عليها من شرع أو عرف مخاطبة .

فان قيل إن كان ذلك كذلك لزم أن يكون الله سبحانه خالقاً لنفسه لقوله جل ذكره (الله خالق كل شيء) وأجيب أنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن قد قام دليل العقل على عدم إرادته .
العام في معرض المدح والذم

قد يرد العام في معرض مدح نحو (إن الأبرار لفي نعيم) أو في معرض ذم نحو (إن الفجار لفي جحيم) (والذين يكذبون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فنشرهم بعذاب أليم) فهل إرادته في هذا المعرض يؤثر في عمومته . أجاب الجمهور سلباً وهو الظاهر لأنه عام الصيغة ولا دليل على التخصيص .

قال المخالفون قد عهد في المدح والذم ذكر العام مع عدم إرادة العموم مبالغة في الحث على الطاعة والزجر عن المعصية والجواب أن المبالغة لاتنافي العموم متى قصد منها الحث .
الجمع المضاف لجمع لا يوجب الجمع في كل فرد

قد يعلق الشارع طلباً بجمع مضاف إلى جمع نحو خذ من أموالهم صدقة. علق الأخذ بالأموال وهي جمع وأضافه إليهم وهم جمع فهل يقتضي هذا وجوب الأخذ من كل فرد من أفراد الأموال المنسوبة لهم أو يكفي أن يؤخذ من

فرد من أفراد المال من كل فرد من المخاطبين قال جمهور الحنفية بالثاني واستدلوا بالاستعمال المستمر نحو قوله تعالى (جعلوا أصابعهم في آذانهم) فإن هذا لا يفيد أن كل فرد منهم جعل كل فرد من أفراد أصابعه في كل فرد من أفراد أذنه وإنما المراد أن كل فرد جعل أصبعيه في أذنيه ومثله قوله تعالى (واستغشوا ثيابهم) وقول القائل ركبوا دوابهم فهذا كله يفيد نسبة آحاد المضاف الى آحاد المضاف اليه في الآية يؤخذ من مال كل لا من كل مال .

عموم العلة

قد يحكم الشارع بحكم في محل ثم يعمل به بعلته فهل يكون هذا الحكم عاماً في كل محالها لغة أو يعم قياساً لالغة أو لا يعم لالغة ولا لغة .
قال الجمهور يعم قياساً لأن تعاليل الشارع بالعلة ظاهرة في استقلال الوصف بالعلية فوجب عموم الحكم أينما وجدت وتجويز كون المحل الذي ورد عليه الحكم جزءاً من العلة مجرد احتمال لا يقدح في الظهور وليس هنا صيغة عموم فثبت أن التعميم بالعلة لا بالصيغة .

واحتج القائلون بعمومه لغة بأن نحو حرمت الخمر لا سكاره وحرمت كل مسكر معناها واحد في العرف والثاني عام فيجب أن يكون الأول كذلك والجواب منع عدم الفرق بين الصيغتين لأن الأول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وإن أريد أنه لا فرق في الحكم لا ينفعهم لأن ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة .

عموم المفهوم

قال الغزالي من يقول بالمفهوم قديظن للمفهوم عموماً ويتمسك به وفيه نظر لأن العموم لفظ تشابه دلالة بالاضافة الى المسميات والتمسك بالمفهوم

والفحوى ليس متمسكا بلفظ بل بسكوت فاذا قال عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فنفي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص . وقوله تعالى (ولا تقل لهما أف) دل على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم للاتفاظ لا للمعاني ولا للأفعال .

ويفهم من عبارته أن الخلاف جار في مفهوم الموافقة كما هو جار في مفهوم المخالفة بدليل تمثيله بكل منهما فلا معنى لقول ابن الهمام الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة واختلف في مفهوم المخالفة عند قائله نفاه الغزالي خلافاً لاكثر وهذه العبارة على ما فيها من الخطأ تشعر بأن الغزالي ممن يقول بمفهوم المخالفة وهو مخالف لما صرح به الغزالي وقدمناه عنه .

رجع ابن الحاجب أن هذا الخلاف لفظي لأنه أن فرض النزاع في أن مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ماسوى المنطوق من الصور فالقائلون بالمفهوم لا يختلفون فيه وإن فرض أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أولاً فالقائلون بالمفهوم لا يختلفون في أن ثبوته بغير المنطوق وبذلك يؤول النزاع إلى مجرد تسمية فن قصر العموم على الاتفاظ كالغزالي ينفي عموم المفهوم لأنه ليس بلفظ ومن قال إن العموم كما يكون في الاتفاظ يكون في غيرها أثبت للمفهوم عموماً وهذا هو الذي تفيد به عبارة الغزالي التي قدمناها .

أراد القاضي عضد الدين شارح ابن الحاجب أن يحقق النزاع ويجعله غير لفظي فقال واعلم أن النزاع في أن المفهوم ملحوظ فيقبل القصد إلى البعض منه أولاً بل حصل بالالتزام تبعاً لثبوت ملزومه فلا يقبل وهو مراد الغزالي بقوله لأنه لا يتناول لفظاً .

وهذا تأويل بعيد لعبارة الغزالي مع ما يضاف إلى ذلك من أنه ممن

لا يحتاج بالمفهوم كما قدمنا تفصيل مذهبه في ذلك .
عموم الجواب وخصوصه

جواب السؤال قد يكون بعبارة غير مستقلة وهي نعم أولا وقد يكون
بعبارة مستقلة .

فالجواب غير المستقل يساوي السؤال في عمومته وخصوصه فإذا قال
سائل أتوضأ بماء البحر فقال نعم كان هذا الجواب عاما تبعا للسؤال وإذا قال
أيحل لي التوضؤ بماء البحر فقال نعم كان خاصا بالحجاب وإذا كان له عموم بعد
ذلك في المكلفين كان من شيء آخر غير الصيغة وهو ما ثبت من أن الناس سواء
في التشريع .

أما الجواب المستقل بناء على سبب خاص فهو عام ولا عبرة بخصوص
السبب عند الجمهور نحو قول الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتوضأ
من بئر بضاعة فقال إن الماء طهور لا ينجسه شيء وقد نسب إلى الشافعي المخالفة
في هذا الأصل ولكن عبارته في الأم تفيد غير ذلك حيث قال إن السبب
لا يصنع شيئا إنما يصنعه الالتقاط . والدليل على هذا الأصل أن التمسك إنما هو
باللفظ كما قال الشافعي وهو عام وخصوص السبب لا يقتضي إخراج غيره من
العموم وقد تمسك الصحابة ومن بعدهم بالعمومات غير ناظرين إلى أسبابها -
وقد كانت نصوص التشريع ترد كلها على أسباب .

قال المخالفون لو قلنا بعموم اللفظ في السبب وغيره كان كل فرد من أفراد العام
عرضة لأن يخص من الحكم بالاجتهاد ومن ضمن الأفراد سبب الجواب فيجوز
أن يؤدي الاجتهاد إلى إخراجه من العام واللازم باطل فيبطل الملزوم . وأجيب
عن ذلك بأن الفرد الذي هو سبب الجواب غير قابل للتخصيص للقطع بأنه مراد

من العام فلا تخرجه الظنون التي يؤدي إليها الاجتهاد .

وهنا يرد على الحنفية اعتراض يتبين بعد سوق هذه الحادثة . كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح أخذه سعد فقال ابن أخي عهد إلى فيه فقام عبد بن زمعة فقال أخى وابن أبى ولد على فراشه فتساوقا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال كل منهما ما قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن زمعة - الولد للفراش وللعاهر الحجر . فهذا الحكم التشريعي العام ورد على سبب خاص في حادثة معينة وهى ولد أمة تنازعه مالك الأمة الذى قام ابنه مقامه في الدعوى وآخر يدعى أنه ابن أخيه . فهذا الفرد الذى من أجله كان التشريع أخرجه الامام أبو حنيفة من حكم العام حيث قال أن ولد الأمة لا يثبت إلا بالدعوة فلو لم يدعه مالكها لا تثبت بنوته ولا يثبت أنها فراش الا اذا صارت أم ولد فان مات له حيث نذ يثبت من غير دعوة لا اعتبارها فراشا وقال مع ذلك ان ولدا الم ولد يثبت بالنفي بلا إمام . ثم خالف الحديث من جهة أخرى ليست من موضوعنا وهى أنه قال إن دعوى النسب اذا ادعاهما غير الأب أو الابن لا ترفع مقصودة وانما ترفع تبعا لدعوى مال أو حق مع أن الدعوى قد رفعت من عبد بن زمعة وليس بأب ولم يقل له الرسول انا أرفض سماع دعواك لأنها لم تكن ضمن مال أو حق بل قضى بالولد له مع العلم بأنه كان يدعيه أخا وسعد كان يدعيه ابن أخ . احتاج الحنفية الى أن يجيوا عن هذا الاعتراض الذى فى موضوعنا فقالوا ان أبا حنيفة فى هذا لم يخرج نفس السبب الخاص وهو ابن وليدة زمعة فانه لم يقل بعدم ثبوت نسبه من زمعة وانما الذى أخرجه هو نوع السبب وهو ابن الأمة ما عدا السبب الخاص . قال ابن الهمام والتحقيق أنه لم يخرج النوع أيضا لأن الأمة قبل

أن تصير أم ولد ليست فراشا عنده وإطلاق الفراش على وليدة زمعة في قوله عليه السلام الولد للفراش بعد قول عبد بن زمعة ولد على فراش أبي لا يستلزم كون الأم مطلقاً فراشا لجواز كونها كانت أم ولد قبله وقد قيل به . ولا يخفى أن ذلك إنما يتجه إذا ثبت بدليل آخر أن الأم لا تكون بالملك فراشا حتى نحتاج إلى مثل هذا التأويل للجمع بين الدليلين أما هنا فلا داعي للخروج عن الظاهر من غير سبب ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستعلم في هذه الحادثة عن الوليدة أهى أم ولد أم لا فدل تسميته للوليدة فراشا عن غير استفسار على أنها فراش بمملوكيتها .

قال المخالفون ثانيا لو كانت العبرة بعموم اللفظ لكان نقل الصحابة للأسباب من غير فائدة وهذا بعيد والجواب أن معرفة السبب لمنع تخصيصه بالاجتهاد على أن في معرفة أسباب التشريع بيانا للمراد من سر التشريع . وسائر أدلة المخالفين مما ينبغي الاعتراض عنه .

التخصيص

(التخصيص بيان أن المراد بالعام بعض ما ينتظمه) قدمنا أن العام ينتظم جميع أفرادها فإذا بين الشارع أنه لم يرد جميع الأفراد بأظهار ما يخرج منه يسمى ذلك تخصيصاً .

ومن لوازم المبين أن يكون موصولا بالعام لأنه إذا تراخى عنه فهم أن المراد بالعام جميع أفرادها والقرض أن المراد به بعضها فيكون الشارع قد أوقع الناس في الجهل لأنه لم يقم لهم علما يهتدون به إلى حقيقة المراد وهذا محال على الله سبحانه وتعالى .

ويتبين بذلك أنه إذا ورد متراخيا إخراج بعض أفراد العام منه تبين أن العام كان على عمومته إلى الزمن الذي ورد فيه النص المخرج وهذا نسخ لا تخصيص فاذا قال الشارع (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وقال (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) وعلمنا أن الثانية موصولة بالأولى أى تلها في النزول حكمنا أن المراد بالمطلقات في الآية الأولى من مفسين لا غير والدليل على ذلك الآية الثانية . وان تراخت عنها تبين أن الأولى كان مراداً منها عمومها وان المطلقات جميعا كن يتربصن ثلاثة قروء وجاء بعد ذلك خطاب يخرج بعض أفراد النساء وكان ذلك نسخا لا تخصيصا فيكون هناك تعارض في القدر الذي اختلفت الآيتان في حكمه وهو من لم يمسن . واذا قال الشارع (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) وقال في آية أخرى (وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن) وكانت الثانية موصولة بالأولى كانت مخصصة بمعنى أنها بينت أن المراد بالآية الأولى غير ذوات الحمل فلم يكن هناك وقت كانت الحامل تعتد فيه بأربعة أشهر وان كانت متراخية عنها علم أن الأولى صدرت من الشارع على عمومها وكان حكم النساء المتوفى عنهن واحدا ثم أخرج الشارع منهن ذوات الحمل وجعل لهن حكما خاصا فتكون الثانية ناسخة للأولى في القدر الذي وقع فيه التعارض .

ومن الناس من لا يشترط المقارنة في التخصيص فيسمى كل ما دل على إخراج بعض أفراد العام منه تخصيصا سواء كان موصولا أو متراخيا ويلزمهم أن يقولوا بصحة التراخي إلى غاية هي وجود الحاجة لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة متفق على منعه .

وعلى كل حال فهم محجوجون بما قدمنا من لزوم التجهيل لان التراخي مدعاة لأن يفهم المخاطبون ان العام يراد به جميع افراده والتجهيل محال .
بقى سؤال وهو . إنكم جعلتم مناط التخصيص والنسخ هو الاتصال في الاول والتراخي في الثاني فأنتم بذلك جعلتم معرفة تاريخ التشريع أساساً للاستنباط فاذا وردت جملة آيات في موضوع واحد يلزم لاجل معرفة نوعها من تخصيص ونسخ معرفة أيها المتصل وأيها المترخي وكذلك اذا وردت آيات وأحاديث تتعلق بموضوع واحد لم يترك الاختلاف بين النسخ والتخصيص وان كان لا يترتب عليه أثر ما في الآيات حيث ان كلها قطعي والقطعي ينسخ القطعي كما يخصه فانه يترتب عليه آثار فيما اذا كانت النصوص كتابا وسنة آحاد فانكم تقولون ان خبر الواحد يخص الكتاب وتمنعون أن ينسخه فمعرفة ذلك ضرورة على ما ذكرتم .

ولو كان لمعرفة التاريخ هذا المقدار وأنها أصل من أصول الاستنباط لما أهمله السلف الذين رووا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا اقداعتوا به بالنسبة الى آيات القرآن ولكننا لم نر شيئا من ذلك كان اللهم الا في القليل النادر . واذا ادعيت ان المراد الاتصال في التلاوة كان التاريخ عليكم لاكم ويشهد لذلك هذا المثل قال الله تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم) فكلمة الذين في أول الآية عامة تنتظم الزوج وغيره وكلمة المحصنات عامة تنتظم الزوجات وغيرهن . ثم جاءت الآية التالية تقول (والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء الا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله انه لمن الصادقين)

الآيات فهذه الآية تدل على أن حكم قذف الزوج لزوجته مخالف لحكم قاذف محصنة غير زوجته فهل يسمى هذا تخصيصاً لأن الآية الثانية موصولة بالأولى أن التاريخ يدل على أن الآية الثانية لم تنزل مع الأولى فمقدروى البخارى وغيره عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحماء . فقال النبي صلى الله عليه وسلم البينة أو حدى في ظهرك فقال يا رسول الله إذا رأى أحداً على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول البينة والاحد في ظهرك فقال هلال والذي بعثك بالحق إني لصادق ولينزلن الله ما يرى في ظهري من الحدى فنزل جبريل وانزل عليه (والذين يرمون أزواجهن) فقرأ حتى بلغ أن كان من الصادقين فانصرف النبي صلى الله عليه وسلم فأرسل اليهما إلى آخر الحديث فهذا يدل على أن الآية الأولى كانت على عمومها وإن الزوج القاذف كان إذا قذف زوجته وليست عنده بينة يحد حد القذف لأنه قال له البينة أو حدى في ظهرك ثم جاءت الآية الثانية متراخية عن الأولى في النزول فالإتصال في التلاوة لا يفيد والاتصال أو التراخى مع تباعد ما بين النصين لا يعرف إذ قلما يقوم عليه الدليل وقلما اعتنى به وذلك أكثر وضوحاً في الكتاب مع السنة فكيف مع هذا تجمعون أمراً لا دليل عليه أصلاً من أصول الاستنباط وتبنون عليه الأحكام والجواب أن هذا الفرق إنما يكون له أثر في وقت التشريع أى في الفترة التي كانت بين نزول العام ونزول ما دل على إخراج بعضه منه أما بعد استقرار الشريعة فلا يكون هناك أدنى فرق بين الموصول الذي نعهده مخصصاً وبين التراخى الذي نعهده ناسخاً فكل منهما لا يؤثر في العام إلا إذا ساواه في قطعيته أو ظنيته فبطل قولكم أن جعلنا معرفة التاريخ أصلاً من أصول التشريع إذا نال

نجعل لها القيمة التاريخية وهي معرفة أن هذا العام كان حين نزوله مراداً به بعضه أو أنه كان مراداً به كل أفرادهم ثم أخرج بعضها بنص متراخ .

وحينئذ تكون أدلة الشريعة المتعلقة بموضوع واحد بعد استقرار الأحكام كأنها وردت في وقت واحد يحكم خاصها على عامها إلا ما دل الدليل على أنه كان حكماً خاصاً بطل بعام أو بخاص مثله أو عاماً بطل بعام مثله .

وبسبب هذه الفكرة منع بعض المتكلمين أن يكون في القرآن نسخ أي حكم قد أطل سواء كان خاصاً أو عاماً كما سيتضح ذلك في مبحث النسخ إن شاء الله . فتأمل هذا البحث فإنه جليل .

جواز التخصيص

قال الغزالي لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل أما بدليل العقل أو السمع أو غيرها وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى (خالق كل شيء) (تجي إليه ثمرات كل شيء) (تدمر كل شيء) (وأوتيت من كل شيء) وقوله تعالى (اقتلوا المشركين) (والسارق والسارقة والزانية والزاني) (يوصيكم الله في أولادكم) وفيما سقت السماء العشر فإن جميع عمومات الشرع مخصصة بشروط في الأصل والمحل والسبب وقلما يوجد عام لا يخصص مثل قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) فإنه باق على عمومته . هذا ما قاله الغزالي ولكن يفهم من عبارة ابن الحاجب أن هناك من خالف في جوازه حيث قال التخصيص جائز إلا عند شذوذ ويستفاد من كلام ابن الهمام أن هناك من خالف في جواز التخصيص مطلقاً ومنهم من خالف في جواز التخصيص بالعقل ولم يشتغل ابن الحاجب بإيراد أدلة لهؤلاء المانعين بخلاف السكال ولما كنا لا نعقل أن يوجد شخص يرى الحجر على المتكلم أن يتكلم بلفظ عام ينتظم أفراداً ثم يبين بكلام متصل به أنه

يريد بعض افراد هذا العام لا كلها وخصوصا بعد أن ثبت وجود هذا النوع في كلام الله ورسوله وكلام الناس في متعارفهم لم نشأ أن نشتغل بالاعتراض والجواب في هذا المقام .

ولا بد أن يكون الذي ينازعون فيه غير هذا التخصيص الذي يريده وهو ما يكون بدليل متراخ فان هذا يحتمل المناقشة لانه ان كان المراد بالاول عمومه فالثاني ناسخ ومن الناس من ينكر النسخ وستأتى مناقشتهم حينما نصل الى باب النسخ وإن كان المراد بالعام بعض افراده من غير أن يتصل به ما يدل على ذلك كان تجهيلا للمخاطبين وقد مننا أنه لا يجوز .

دليل التخصيص

العام إذا ورد أخذ على عمومه إلا اذا قام دليل التخصيص وهو المخصص وهو نوعان الاول ما هو نص والثاني ما ليس بنص — والنص إما كلام مستقل وإما غير مستقل وهالك بيانها .

المخصص غير المستقل ويسميه بعضهم المتصل

هذا النوع من المخصص خمسة .

(١) الشرط نحو (فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتكم بالمعروف) فان نفي الجناح عام لانه نكرة في سياق النفي ولكن هذا النفي مشروط بشرط هو تسليم ما آتوهن بالمعروف .

وقد تعدد الشرط نحو (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا) فان هذه كلها شروط فيما أفاده منطوق الشروط وهو نفي جميع افراد الجناح فيما يطعم .

وإذا تعقب الشرط جملة متعاطفة قيدها جميعها عند الحنفية .

الثاني الغاية نحو ليس عليك حرج فيما تفعل حتى تعصى فإن منطوق الجملة الأولى نفي جميع أنواع الحرج في أى فعل وأفادت الغاية تخصيص ذلك العموم إذ دلت على أنه بفعل المعصية ينقطع حكم العام وهو نفي الحرج .
الثالث الصفة نحو (فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) فالصفة جعلت حكم المنطوق وهو إثبات الحل للفتيات المؤمنات :

الرابع البديل والمراد به بديل البعض من الكل .

واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة لا يعتبر عند منكرى المفاهيم دليلاً على نفي الحكم عند انتفاء الشرط أو الصفة أو بعد الغاية وإنما يدل على ثبوت الحكم عند وجودها أما النفي عند الانتفاء فلا ومن هنا قال ابن الهمام إن الإخراج بها لا يسمى عند الحنفية تخصيصاً لأنه ظن أن ذلك يفيد نفي الحكم عند انتفاءها ولكننا نقول مع نفي المفهوم إنه تخصيص على معنى أن النص يفيد أن حكم المنطوق ثابت عند وجود الشرط أو الصفة أو الغاية أما النفي عند الانتفاء فلا يفيد الشرط ولا أخواه ولا يقول أحد أن الجملة المقيدة بشرط تفيد وجود الحكم عند انتفاء الشرط فإذا قلت أعط الطلاب إن اجتهدوا استفيد حكم وهو طلب الإعطاء في حال الاجتهاد أما نفي الطلب أو طلب عدم الإعطاء عند عدم الاجتهاد فهو مسكوت عنه وهذا القدر يسمى تخصيصاً فلا معنى لقول ابن الهمام إن الخلاف في كون هذا يسمى تخصيصاً أولاً يسمى لا يتصور من الحنفية لنفي المفهوم وليس تخصيصاً إلا به .

الخامس الاستثناء المتصل نحو (ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً) من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك

يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيمًا .

شروط الاستثناء

شروطه ثلاثة .

(١) الاتصال فن قال أعط الطلاب ثم قال بعد ساعة إلا محمداً لم يعد هذا كلاماً ونقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء قال الغزالي ولعله لا يصح النقل عنه إذ لا يليق ذلك بمنصبه وإن صح فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء أولاً ثم أظهر نيته بعد فيدين بينه وبين الله ثم قال أما تجوز التأخير لو أجزى عليه دون هذا التأويل فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماً كالشرط وخبر المبتدأ .
(الثاني) أن يكون المستثنى مستغرقاً فاذا قال فلان على عشرة إلا عشرة لزمته العشرة لأنه رفع الاقرار والاقرار لا يجوز رفعه ولكن يتم بما يجري مجرى الجزء من الكلام .

وفصل الحنفية في المستغرق فقالوا إن كان بلفظ المصدر كالمثال المتقدم أو بما يساويه في المفهوم كعبيدي أحرار إلا مماليكي فهو باطل وإن كان بغير ذلك لم يمتنع نحو عبيدي أحرار إلا هؤلاء وأشار إلى الموجودين وهم جميع عبيده .

أما استثناء الأكثر والنصف فقد اختلفوا في جوازه والأكثرون على صحته وقال القاضي أبو بكر والاشبه أنه لا يجوز .
استدل الجمهور على صحته في غير العدد بوقوعه في الكتاب فقد قال تعالى (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من أتبعك من الغاوين) وهم الأكثرون بدليل قوله تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين)

وعلى صحته في العدد باجماع فقهاء الامصار على أن من قال لقالت على عشرة إلا تسعة أنه يلزمه واحد.

واستدل القاضى على عدم الجواز بأن العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستحق من قال رأيت ألفاً إلا تسع مئة وتسعة وتسعين بل قال كثير من أهل اللغة لا يحسن استثناء عقد صحيح بأن يقول عندي مئة إلا عشرة أو عشرة إلا درهم بل مئة إلا خمسة وعشرة إلا دانقاً كما قال تعالى (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً) فلو بلغ المئة لقال فلبث فيهم تسع مئة ولكن لما كان كسراً استثناء .

والجواب أن الاستقبح لا يمنع الصحة بدليل الاجماع السابق .
(الثالث) وهو للحنفية خاصة أن يكون المستثنى مما يدخل تحت المستثنى منه قصداً لاضمننا لأن الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر على ما يتناوله اللفظ ومن هنا قال أبو يوسف لو قال وكلتكم بالخصومة الا الاقرار كان هذا الاستثناء لاغياً لأن الاقرار لا يندرج تحت الخصومة قصداً وإنما يدخل لان التوكيل بالخصومة معناه إقامته مقام نفسه وبناء على ذلك يكون ما دخل فى اللفظ ضمناً مما لا يمكن استثناءه .

أما محمد فانه يصحح هذا الاستثناء لأنه يعتبر الخصومة مستعملة فى معنى مجازى لها وهو الجواب وبذلك يكون الاقرار من افراده فيصح استثناءه وبناء على هذا يصح استثناء الانكار أيضاً عنده لانه من أفراد الجواب أما استثناءه عند أبي يوسف فليس بصحيح لانه يكون استثناء مستغرقا اذ لفظ الخصومة ليس معناه الا الانكار .

تعقيب الجمل بالاستثناء

إذا جاء الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو أو نحوها فهل يصرف الاستثناء إلى الجملة الأخيرة وحدها أو إلى جميع الجمل خلاف قال قوم يرجع إلى الجملة الأخيرة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك وقال آخرون يرجع إلى الجميع إلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك وقال قوم يتوقف في الجميع إلى أن يدل الدليل . فالمنهج الأول يرى أن الكلام ظاهر في الاستثناء من الأخيرة ويتوقف فيما قبلها إلى ظهور دليل يدل على تعلق الاستثناء به أو عدمه والمنهج الثاني يرى أن الكلام ظاهر في الاستثناء من جميع الجمل ولا يحكم بعدم تعلقه بغير الأخيرة منها إلا بدليل . وأما الرأي الثالث فيرى أن الكلام مجمل فيتوقف معرفة ما تعلق به الاستثناء إلى ظهور الدليل مثال ذلك قوله تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحو فإن الله غفور رحيم) فهذا استثناء جاء بعد ثلاثة جمل . فأصحاب الرأي الأول يقولون أنه تعلق بالأخيرة فيزول عنه اسم الفسق بالتوبة ولم يبق دليل على تعلقه بما قبلها فيبقى على ما هو عليه فلا يسقط عنه الجلد ولا تقبل شهادته بالتوبة . وقال أصحاب الرأي الثاني قام الدليل على عدم تعلقه بالجملة الأولى وهي طلب الجلد ولم يخرج الدليل غيرها من تعلق الاستثناء به فإذا تاب يزول عنه اسم الفسق وتقبل شهادته . وأهل الرأي الثالث يقفون إلى ما يدل عليه القرآن .

حجج أهل الرأي الأول

(١) قالوا لا فرق بين أن يقول اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب وبين أن يقول عاقب من قتل وسرق وزنى إلا من تاب في رجوع
(٢٨٠)

الاستثناء الى الجميع ويجاب عن هذا الدليل بأن هذا قياس ولا قياس في اللغة .
(٢) قالوا أطبق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع
من المعى واللكنة كقوله ان دخل الدار فاضربه إلا إن تاب وإن أكل فاضربه
إلا إن تاب وإن تكلم فاضربه إلا إن تاب .

والجواب عن هذا أن الاستهجان إنما هو عند اتحاد الحكم المخرج منه كما
في المثال المذكور لأن ذلك يكون تكراراً خالياً عن الفائدة وأما ما نحن فيه
فالأحكام مختلفة ولو سلم استهجان التكرار لا يضر لأنه لم يتعين طريقاً لفائدة
المراد بل يمكنه أن يذكر الجمل والاستثناء وينصب قرينة تدل على تعلقه بالكل
أو يصرح بالاستثناء من الكل بعده .

(٣) قالوا إذا قال والله لأأكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى بالجملتين
اتفاقاً فكذا هنا .

والجواب أن إن شاء الله شرط للاستثناء وإذا ألحق الاستثناء بالشرط
كان قياساً في اللغة وقد تقدم بطلانه ولو سلم جواز القياس فهنا فرق بينهما
وهو أن الشرط مقدر تقديمه على الجزاء ولو سلم أن تقدم الشرط غير لازم قلنا
إن تعلق الشرط في المثال بالجميع لوجود قرينة تدل على ذلك وهي الحلف على
الكل نخرج عن محل النزاع لأن النزاع إنما هو في المجرد عن القرائن .
على أن أرباب الوقف يقولون هما سواء في التردد فلا يقوم هذا دليلاً عليهم
(٤) قالوا هو صالح للجميع فاقصر على الأخيرة تحكم .

والجواب أن الأخيرة تتعلق بها الاستثناء اتفاقاً والتردد إنما هو فيما قبلها
وصلاحية الاستثناء لتعلقه به لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فإن من
مراتبه الاستغراق وهو صالح له ومع ذلك ليس بظاهر فيه .

جميع المخصصين بالجملة الاخيرة . قالوا

(أولاً) ان المعممين عموماً لأن كل جملة غير مستقلة فصارت جملة واحدة من أجل الواو العاطفة ونحن اذا خصصنا بالاخيرة جعلناها مستقلة . وهذا الدليل عبارة عن تقرير علة الخصم واعتراض عليها وعلله لا يعمل بذلك ثم علة عدم الاستقلال انه لو اقتصر عليه لم ينفذ وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به .

(ثانياً) قولهم اطلاق الكلام الاول معلوم ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه فلا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه الابقين . وهذا الكلام فاسد لأنه غير مسلم اطلاق الأول قبل تمام الكلام وماتم الكلام حتى أردف باستثناء يرجع اليه عند المعمم ويحتمل الرجوع اليه عند المتوقف .

وقال أرباب الوقف اذا بطل التعميم والتخصيص لان كل واحد منهما تحكم ورأينا العرب تستعمل كلا منهما ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز فيجب التوقف لاحالة قال الغزالي وهذا هو الالحق وان لم يكن بد فمذهب المعممين أولى لأن الواو ظاهرة في العطف وذلك يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه ومذهب المعممين هو المختار عندنا لانه المتبادر من الاطلاق في عرف التخاطب فاذا دل دليل على غير ذلك يعمل به

حجية العام المخصص

المخصص اما أن يكون مجملاً واما أن يكون مبيناً فالاول كقول القائل أحسن الى الناس وتقول عقب ذلك لا تحسن الى بعضهم أو يقول هذا العام مخصوص . والثاني كقوله أحسن الى الناس ويقول ولا تحسن الا لمن يحسن اليك

إذا كان المخصص مجملاً لم يبق العام حجة عند الجمهور ونعني ذلك أن يتوقف في الاحتجاج به حتى يحىء البيان لأنه قد صار مجملاً .

وإذا كان مبيناً فاختلفوا في الاحتجاج بالعام بعد ذلك على أقاويل كثيرة الأول وهو قول الجمهور أنه يبقى حجة في غير ما دل المخصص على عدم إرادته ولم يكن يحتاج هذا إلى برهان بعدما تقدم من أن ألفاظ العموم موضوعة لاستغراق جميع الأفراد فإذا دل الدليل على أن بعض هذه الأفراد غير مراد سواء كان دليل عقل أو لفظ بقي العام متناولاً لما عدا ما لم يرد وقد استدل الصحابة رضي الله عنهم بألفاظ العموم المخصوصة . وإذا ثبت أن ما من عام إلا خصص وقلنا إن العام بعد التخصيص لا يكون حجة يكون نتيجة ذلك الكلام أن العام ليس حجة وذلك مخالف لاجتماع الناس ولو قال إنسان لمن يجب عليه طاعته أكرم طلاب العلم ولا تكرم فلاناً لواحد منهم فترك أكرام سائرهم قطع العقلاء بعصيانهم . أما إذا خصصه بمجهول فللأمر حينئذ أن لا يكرم أحداً ويقول لعله هو الذي لم يرد فتكون له الحجة في التوقف في العمل بالعام ولعل هذا لم يحىء في التشريع .

وبعد هذا لم نر وجهاً للاشتغال بنقل أقاويل المخالفين وذكر حججهم لأنها أقوال ليست بشيء .

وبعد ذلك هل يبقى قاطعاً أو ينزل إلى درجة الظنية . أما الذين يقولون بأن العام في الأصل حجة ظنية فخوابهم معروف وأما الذين يقولون بقطعيتها قبل التخصيص فأنهم يقولون أنه صار بالتخصيص حجة ظنية إذا كان قد خصص بقول وبذلك يكون عرضة لأن ينسخ بخبر الواحد وبالقياس وحجتهم في ذلك أن دليل التخصيص قابل للتعليل والتعليل من شأنه توسيع محل الحكم فصار

العام بذلك محالاً احتمال أن يكون المراد به أقل مما يبقى بعد ما دل المخصص على عدم ارادته وقد تعترض هذه الحجة بأن دليل التخصيص الذي كلاً منا فيه قطعي فإذا علل بعلته بينهما الشارع صار محلها مما استثنى قطعاً لأن مدلول اللفظ - حيث نذ ليس قاصراً - على المحل الذي دل المخصص على عدم ارادته بل على نوعه وهو ما وجد فيه الوصف وذلك على ما حققه كثير من الأصوليين من أن عموم العلة هو مدلول اللفظ لا طريق القياس فإذا قال القائل أعطوا الفقراء ولا تعطوا فلاناً لكسله كان هذا بمثابة قوله أعطوا الفقراء إلا الكسالى منهم ويبقى العام حينئذ بالنسبة لما بقي بعد الكسالى على ما كان عليه من القطعية .

أما العلل التي يستنبطها الفقهاء بمجرد مناسبتها للحكم من غير أن يكون هناك نص من الشارع على اعتبارها فلا قيمة لها ولا يصح أن تصادم العام فإذا قال أعطوا الفقراء ولا تعطوا زيدا لم يكن لنا أن نقول إنما نهى عن إعطاء فلان لقبح سيرته أو لكسله أو لعدم اؤدة بينه وبين المتصدق وبسبب ذلك نقول ان عمراً وبكراً وخالداً غير مرادين من هذا العام لا شتراكهم مع زيد في الصفة التي استنبطناها وان كانت مناسبة للحكم وهو النهى عن الاعطاء . وسيأتي مزيد بحث في هذا الموضوع حينما نصل الى القياس ان شاء الله .

والخلاصة انا لا نرى حجة قوية للقول بأن العام صار ظنياً بسبب تخصيصه فالظاهر أنه يبقى على ما كان عليه فيما وراء ما دل المخصص على عدم ارادته سواء كان شخصاً أو نوعاً .

التخصيص بالمعرف

المعرف إما قولى وإما عملى فالمعرف القولى أن يكون الناس قد تعارفوا اطلاقاً اللفظ العام على بعض أفرادها كما تعارفوا اطلاقاً الدابة على الحمار واطلاقاً الدرهم

على النقد الغالب وهذا قد اتفق الأصوليون على أنه يخصص العام لأن الشارع إنما يخاطب الناس بما تعارفوه من الاطلاقات . أما العرف العملي فهو أن يكون اللفظ مسمى عام لم تعارف الناس اطلاقه في بعض أفرادهم ولا يستعملون إلا بعض أفرادهم مثال ذلك كلمة الطعام فإنها موضوعة في اللغة لكل ما يطعم ويستعملها الناس في ذلك المعنى فإذا اتفق أن المخاطبين لم يكن لهم مما يطعم إلا البر والشعير وقال الشارع لا تتبعوا الطعام بالطعام فهل يكون العرف العملي مخصصاً لهذا اللفظ العام أولاً . رأى الجمهور أنه لا يخصص وقال الحنفية يخصص ورأى الجمهور هو المختار لأن الشارع إنما يخاطب الناس ويفهمهم بالالفاظ وهي موضوعة للعموم فرضاً ولم يغيرها العرف الاستعمالي وسياق استدلال الحنفية يظهر في غير محل النزاع قال ابن الهمام لنا الاتفاق على فهم الضأن بخصوصه في اشتر لهما وقصر الامر عليه اذا كانت العادة أكله فوجب كالقولى لاتحاد الموجب ومراده بالذي وجب كونه مخصصاً ومراده بالموجب المتحد بتبادر لحم الضأن عند الاطلاق ومتى وصل أمر اللفظ الى هذا الحد وهو أن يتبادر منه عند الاطلاق بعض أفراد العام فقد دخل في القسم الاول وهو العرف القولى لان اللفظ صار عند المخاطبين مستعملاً في بعض أفرادهم بدليل التبادر . ومن هنا قال بعض الفقهاء أن قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر لا ينتظم جلد السكاب لانه لم يكن من عادتهم دبغ جلود السكاب ولا استعمالها .

وبما قررناه يظهر أنه لا نزاع في المسألة وأن العرف العملي يخصص متى صار لفظ العام لا يتبادر منه إلا ما جرى عليه العمل .

رجوع الضمير على بعض أفراد العام

قد يرد اللفظ في التشريع عاماً ثم يعود عليه ضمير مراداً به بعض أفراد ذلك العام فهل يعد هذا دليلاً على أن العام مستعمل في بعض أفراده أو لا يدل ويبقى الأول على غمومه والضمير على خصوصه . مثال ذلك قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) ثم قال (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) فلفظ المطلقات عام ينظم من طلقت مرة ومن طلقت ثلاثاً وقوله (وبعولتهن أحق) لا يشمل إلا المطلقات طلاقاً رجعياً لأنهن اللاتي أزواجهن أحق بردهن في العدة . قال الجمهور إن عود الضمير الذي علم خصوصه على اللفظ العام دليل على أن ذلك العام لم يستعمل في جميع أفرادها وإنما استعمل في بعضها ولا يجوز أن يقال غير هذا لأن الضمير رابط لمعنى متأخر بمعنى متقدم على أنه هو فلا يتصور الاختلاف بينهما فيكون لفظ المطلقات مستعملاً استعمالاً مجازياً في بعض أفرادها وهو الرجعيات وأما ثبوت التربص للمطلقات ثلاثاً والمختلعات فبدليل آخر . أما أفراد فرد من العام بحكم العام فلا يخص العام لأن ذلك لا يعد وأن يكون تطبيقاً لذلك الفرد على حكم العام .

تخصيص الكتاب بالكتاب

تخصيص الكتاب بالكتاب متفق عليه لأن نصوصه كلها قطعية الورد فإذا تقابل فيه عام وخاص فالواجب الجمع بين الدليلين بأعمال العام فيما وراء الخاص وأعمال الخاص في محله إلا أن ذلك يستدعي بيانا .

اعلم أنه لم يتقابل في القرآن عام وخاص بمعنى أنه ورد حكم على عام شامل لأفراد وحكم على فرد واحد من أفراد ذلك العام يخالف حكم العام أو يوافقه وإنما الذي ورد فيه عمومات بعضها أخص من بعض فالخصوص المقابل

لعموم خصوص نسبي لاحقيق مثال ذلك . (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فهذا عام في الزوجات الحائلات والحاملات . ولكنه خاص بالمتوفي عنهن . وقوله تعالى (وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) . فهذا عام في المتوفي عنهن والمطلقات لكنه خاص بأولات الاحمال فيبين الآيتين عموم وخصوص من وجه فتقابلا في أولات الاحمال المتوفي عنهن فالاولى تقضى بعمومها أن أجلهن أربعة أشهر وعشراً والثانية تقضى بخصوصها في أولات الاحمال أن أجلهن وضع حملهن . وانفردت الآية الثانية بحكم عدة المطلقات الحاملات وهو وضع الحمل كما انفردت الاولى بعدة المتوفي عنهن الحائلات وهي أربعة أشهر وعشراً .

فهذا معنى تقابل العام والخاص . وقد يكون بين الآيتين العامتين عموم وخصوص مطلق . نحو قوله تعالى (والمطافات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) هذه عامة في جميع المطلقات سواء عيسن أم لم عيسن وقوله تعالى (اذ انكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فهذا عام في أفراد المطلقات اللاتي لم عيسن الا أنه أخص من عام الآية الاولى لأنه حكم على بعض الأنواع التي ينتظمها الاول .

فالتقابل في الكتاب لا يكون الا بين عامين أحدهما أخص من الآخر مطلقاً أو من وجه .

اذاتين ذلك فاعلم أن العام والخاص قد يعلم أيهما الاول وقد يجهل التاريخ قال جمهور الأصوليين ان النصين يعمل بهما مطلقاً سواء علم تقدم العام أو الخاص أو جهل التاريخ .

وقال أبو حنيفة والقاضي وامام الحرمين إن علم التاريخ وكان الخاص متأخراً خصص العام وإن كان العام متأخراً نسخ الخاص وإن جهل التاريخ تساقطاً في موضع المقابلة لاحتمال تأخر العام فيكون ناسخاً للخاص وتأخر الخاص فيكون مخصصاً للعام فيتوقف في محل الخاص ويطلب دليل آخر . وإذ قد بينا فيما مضى ما لتاريخ التشريع من القيمة وبيننا أنه لا يصح أن يكون أساساً للاستنباط نقول ان نصوص القرآن يبين بعضها بعضها فكل نص فيه يحكم على بعض أنواع عام بحكم مخالف لما حكم به على ذلك العام بين أنه إنما أريد بذلك العام ما لم يتناوله الخاص بقطع النظر عن تاريخ النزول متقدماً كان الخاص أم متأخراً ما لم يقدّم دليل قاطع على أن حكم الخاص المتقدم قد أبطل بالعام المتأخر .

تخصيص الكتاب بالسنة

رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المبين لمراد الكتاب فإذا تحققنا أنه قال قولاً مخصصاً لعام الكتاب أو مقيداً لمطلقه كان ذلك دليلاً على أن مراد الكتاب ما وراء ما خصه الرسول صلى الله عليه وسلم وإن مراده بالمطلق المقيد على لسان رسوله وذلك التحقق لا يكون إلا إذا كان الخبر متواتراً لأنه هو الذي يفيد العلم فإن كان خبر واحد فلا يقوى على معارضة الكتاب لأن الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني وقد فعل ذلك عمر رضي الله عنه بحديث فاطمة بنت قيس حينما روت أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وهي بائن فقال عمر لا تترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصابت أم أخطأت .

وقال الجمهور خبر الواحد يخص عام الكتاب كما يخصه المتواتر . أما الحنفية فقالوا ان كان الخبر متواتراً أو مشهوراً وهو مقارن لعام الكتاب (م — ٢٩)

خصصه وان لم يكن مقارنا نسخه وان كان خبر واحد لا يخصه ولا ينسخه الا إذا كان عام الكتاب قد خص قبل قطعي حتى صار بذلك التخصيص ظنيا استدلل الجمهور بأن الصحابة خصوا كثيراً من عمومات القرآن بالاختصاص فخصوا عموم قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) بقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها وبقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب والكتاب لم يذكر مما حرم من الرضاع إلا الأم والأخت وخصوا آية الموارث بقوله لا يرث القاتل وبقوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث.

والجواب عن هذا الدليل انهم ان كانوا أجمعوا حقيقة فذلك دليل على أن هذه الاخبار كانت مستفيضة عندهم حتى بلغت درجة القطع وان لم يكونوا أجمعوا فلا دليل . وأما الحنفية فلا يظهر الحاقهم المشهور بالتواتر لأن غاية ما يفيد الشبهة غلبة الظن أي انها تفيد ظناً أقوى مما يفيد خبر الواحد ولا تصل بالخبر الى درجة المقطوع به فكيف ينهض الظن معارضا للقطعي . وقد نراه يدعو الشبهة في أحاديث لا يثبت المحدثون صحتها كما فعلوا في حديث آخر وهن من حيث أخرهن الله فأثبتوا به فرضاً على الرجل وهو تأخير المرأة عنه في صلاته حتى إذا لم يفعل وحاذته المرأة فيها بطلت

وقد بنوا قولهم أن خبر الواحد يخص الكتاب وينسخه إذا كان ذلك العام قد خص قبل بقاطع على أنه يصير بذلك ظنياً وقد بينا قبل ماهو المختار من أن العام اذا خص بمبين قطعي لا يصير بهذا التخصيص ظنياً .
التخصيص بالقياس

قد يرد عن الشارع أمر متعلق بعام ثم يظهر أن بعض افراد هذا العام يستحق حكماً يخالف سائر الافراد وهذا الحكم مستنبط من قياس .

مثاله أن يقول قائل لمن له أن يأمره لا تعط من سألك شيئاً فمن عام ينتظم جميع افراد المقابلين أغنياء أو فقراء علماء أو جهلاء ثم تلا ذلك أمر آخر يقول واعط طلاب العلم لفقرهم فلما علمنا العلة أردنا تعميم محل الاعطاء فقلنا بأنه مأمور أن يعطى كل فقير سواء كان طالب علم أو غير طالب والفقراء ممن قابلهم فهل لنا أن نخصص العام الأول بهذا القياس ونقول إن مراد الناهي بلفظه العام غير الفقراء ويكون المخرج نوعين أحدهما بالنص وهو طلاب العلم الفقراء والثاني بالقياس وهو الفقراء من غيرهم . هذا محل خلاف بين الأصوليين .

فقال الجمهور يجوز التخصيص بالقياس وقال الحنفية يجوز إذا نزل العام من القطع إلى الظن بتخصيصه بقطعي آخر لأن تخصيص العام عندهم يجعله ظنياً ولا يخصه إلا قطعي مثله . وقال ابن سريج يجوز أن يخص العام القياس الجلي لا الخفي . وقال الجبائي يقدم العام مطلقاً . والقاضي وإمام الحرمين توقفوا .

ففي المسألة عند التحصيل ثلاثة آراء رأى الجبائي بتقديم العام مطلقاً ورأى القاضي وإمام الحرمين بالتوقف . ورأى الجمهور جواز التخصيص مطلقاً أي العمل بالقياس وزاد الحنفية اشتراط ظنية العام وابن سريج قطعية القياس حتى يحصل التعادل بين العام والقياس .

حجج من قدم العام

(١) إن القياس فرع والعموم أصل فكيف يقدم فرع على أصل .
وجواب هذا أن القياس فرع نص آخر لا فرع النص المخصص والنص تارة يخص نص آخر وتارة يعمق نص آخر ولا معنى للقياس إلا معقول

النص وهو الذى يفهم المراد من النص والله هو الواضع لاضافة الحكم إلى معنى النص . ولنبين أنه فرع أصل آخر بهذا المثال قال الله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) ثم ورد فى الحديث البر بالبر وبالبر رب الخ فهذا الحديث مخصص لعموم وأحل الله البيع ثم قسمنا الأرز على البر لليلة الجامعة بينهما فكان هذا القياس مخصصاً أيضاً لذلك العموم فلم نخصصه بفرعه لأن الأرز فرع حديث البر لا فرع آية إحلال البيع فبطل قولهم كيف يقدم فرع على أصل . قالوا إن حجية القياس ثبتت بالاجماع ولا اجماع على حجيتها عند مخالفتها للعموم لأنهم اختلفوا فى اعتبارها حينئذ وأجيب عن ذلك بأنه إذا ثبتت حجية القياس ثبت حكمها ومن حكم الحجية أن يجمع بين الحجيتين ما أمكن .

(٢) أنه إنما يطلب بالقياس حكم ما لم ينص عليه أما ما نص عليه فكيف يثبت القياس خلافه .

والجواب أن الخارج بالقياس ليس مما يدخل تحت العام قطعاً لأن العام قد يراد به الخاص فإذا أريد به كان نطقاً بالقدر المراد لا بما ليس بمراد والدليل على ذلك جواز تخصيص العام بدليل العقل القاطع ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع وإذا قلتم ان ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم سألناكم هل لم يدخل تحت لفظه أو تحت المراد به فان قلتم تحت اللفظ أحلتم لأن الله سبحانه شئ وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى (خالق كل شئ) وان قلتم لا يدخل تحت الإرادة فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك ولا فرق والنتيجة أن القياس لم يمارض العام وإنما دل على ان المراد به غير ما أفاد القياس حكمه .

(٣) ان معاداً آخر القياس عن الكتاب والسنة فكيف تقدمونه على الكتاب

والجواب أنه آخر السنة أيضا عن الكتاب وقد اتفقوا على جواز تخصيص الكتاب بالسنة فدل ذلك على أن العمل بالسنة المخصصة للكتاب ليس تركا للكتاب بل بيانا للمراد من الكتاب وسواء كان هذا البيان باللفظ أو بمعقول اللفظ وهو القياس .

حجج القائلين بتقديم القياس

(١) ان كلا من العام والقياس حجة ظنية أما القياس فظاهر وأما العام فلما تقدم للجمهور من ظنيته مطلقا وما تقدم للحنفية من ظنيته اذا خص بقاطع والتفاوت في الظنية غير مانع من التخصيص واذا ظهر تعارض الحجتين الظنيتين كان الوجه اعمالهما ما أمكن فيعمل بالعام فيما وراء ما بين القياس عدم ارادته ويعمل بالقياس فيما بينه واعتراض الغزالي على ذلك بأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بل هو رفع للعموم وعمل بالقياس .

حجج الواقفين

قالوا اذا بطل كلام المرجحين بما سبق وكل واحد من العام والقياس حجة اذا انفرد وقد تقابلا ولا مرجح فلم يبق الا التوقف لأن الترجيح بينهما اما ان يدرك بعقل أو نقل ولم يتحقق شيء من ذلك فرضا . واعتراض بأن الأئمة قبل القاضي مجمعة على تقديم أحد الدليلين العام أو القياس وان لم يتفقوا على أحدهما فأجاب القاضي بأنهم لم يصرحوا بإبطال التوقف قطعا ولم يجمعوا عليه لكن كل واحد رأى ترجيحا والاجماع لا يثبت بمثل ذلك كيف ومن لا يقطع ببطالان مذهب مخالفه في ترجيح القياس كيف يقطع بخطئه ان توقف .

ومعنى التوقف انه ليس أحد الدليلين راجحا بنفسه على الآخر فلا بد

من طلب دليل آخر يرجح بينهما فيتوقف في حكم ما تقابل فيه العام والقياس
أما الذين اشترطوا في العام سبق تخصيصه أو اشترطوا في القياس كونه
جلياً أو منصوص العلة فانما أرادوا بذلك حصول التعادل بين العام وبين القياس
بانزال العام الى درجة الظنية اذا خصص أو رفع القياس الى درجة مساواة
العام بجلالته أو النص على علية .

والنظر الصحيح يقضى على من يرى قطعية العام في أفرادها وظنية القياس
أن لا يقول بأن الظنى مقدم على القطعي أمان يرى أن كلا ظنى وكلا حجة اذا
انفرد فلا مندوحة له عن القول بالعمل بهما جميعاً فيعمل بالعام فيما وراء ما دل
عليه القياس ويعمل بالقياس فيما دل عليه .

ولما كنا رجحنا فيما تقدم قطعية العام في أفرادها وسرجه في باب القياس
ان مانص على علة منه يفيد الحكم قطعاً وجب أن نختار هنا أن القياس منصوص
العلة يخصص العام .

الخاص

الخاص ينتظم المطلق والامر والنهي والعدد والبحث عن الثلاثة الاول
من مهمات هذا العلم لانها أساس التشريع اللفظي .
المطلق والمقيد

المطلق ما دل على فرد أو افراد شائعة بدون قيد مستقل لفظاً نحو قوله
تعالى فتحرير رقبة والمقيد ما دل على فرد أو افراد شائعة بقيد مستقل لفظاً نحو رقبة
مؤمنة فالمطلق مساو للنكرة ما لم يدخلها عموم ومنه الجمع المنكر ما لم يقيد .
حمل المطلق على المقيد

اذا ورد في التشريع مطلق ومقيد فذلك على أوجه

الاول أن يتحد احكاما وسببا مثاله قوله تعالى في كفارة اليمين (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) مع القراءة الشاذة فصيام ثلاثة أيام متتابعات وحكم هذا أن يحمل المطلق فيه على المقيد على معنى أن يكون المراد بالمطلق هو المقيد ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب التنافيين في وقت واحد والسبب هنا قد اتحد وهي اليمين بشرط الخنث والحكم هو الصيام فوجب أن يكون المقيد مبينا للمراد من المطلق لانه لا نسخا لانه قارنه وإذا لم تحصل المقارنة كان الحمل واجبا بطريق النسخ لا البيان. هذا هو رأي الحنفية وهو معترض بأن قراءة المطلق متواترة وهي قطعية وقراءة المقيد شاذة وهي لا تزيد عن خبر الواحد فكيف يكون خبر الواحد الظني مقيدا لمطلق الكتاب القطعي مع أنهم اشترطوا في الحمل اذا لم تكن مقارنة أن يكون المقيد قطعيا لان الزيادة على النص القطعي لا تكون بخبر ظني وفي الحمل بنوعه زيادة على النص وقد اضطروا في الحمل عند الاستدلال على قطع اليد اليمنى في السرقة لاول مرة بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايماهما إلى الاستناد إلى الاجماع لانه قطعي فالظاهر أن الحمل في هذا الوجه انما يكون إذا تعادل الدليلان قطعية أو ظنا .

(الثاني) أن يختلف السبب كما في كفارتى الظهار والقتل فقد قال جل ذكره في الأولى (فتحرير رقبة من قبل أن يماسا) وقال في الثانية (فتحرير رقبة مؤمنة) فالسبب مختلف وهو في الاولى ارادة العود بسد الظهار وفي الثانية القتل الخطأ وفي هذا الوجه لا يحمل المطلق على المقيد عند الحنفية بل يعمل بالمطلق في محله وبالمقيد في محله فيجب في كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار عتق رقبة مطلقة مؤمنة كانت أو كافرة وهذا هو الظاهر لان هذا الحمل

لاداعي اليه ولا يقال ان الحمل بطريق القياس لا تنفاء شرط من شروطه وهو عدم معارضة نص آخر

الثالث أن يكون الحكم مختلفا نحو قول الآمر لمن يجب طاعته اشتتر رقبة وأعتق رقبة مؤمنة وفي هذا الوجه لا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا الا اذا دعت الى ذلك ضرورة كمالو قال أعتق رقبة ولا تملك الارقة مؤمنة . فان النص الثاني ناه عن تملك غير المؤمنة والا اول موجب لعتق رقبة فيتعين أن يراد بها المؤمنة للتمكن من الامتثال .

الرابع أن يكون الاطلاق والتقييد في نفس السبب كما في حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين مع روايته الاخرى فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل عبد أو حر صغير أو كبير . وليس فيه قيد من المسلمين وفي هذا الوجه قال الحنفية لا حمل فيعمل بكل من النصين فتكون كل نفس سببا في وجوب زكاة الفطر ولا يقال انهم بذلك قد رفضوا القيد الذي في الرواية الاخرى بل عملوا به ولكنهم لما لم يكونوا ممن يحتج بالمفاهيم لم يحصل عندهم تعارض فلم يضطروا الى الحمل فعندهم كل من المطلق والمقيد سبب في إيجاب الزكاة .

الامر

لفظ أمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا مجاز في الفعل وقيل هو حقيقة فيهما فهو مشترك والا اول هو الصحيح لان القول المخصوص هو الذي يسبق الى الفهم عند اطلاق لفظ أمر ولو كان مشتركا لما تبادر أحد المعنيين

حد الامر

من المتكلمين من يقول بالكلام النفسى ومنهم من يفيه ولا يعترف
الا بالكلام اللفظى ولما كان الذى يهيم الاصولى هو الالفاظ لان الأدلة
السمعية عليها تدور أردنا تعريف الامر باعتباره لفظاً .

الامر هو الصيغة المعلومة وما يجرى مجراها مقتضى بها الفعل حتماً مع
استعلاء واشترط بعض المتكلمين علو الأمر ليكون كلامه أمراً حقيقة ولم
يشترطه بعضهم وهو الصحيح لان الأدنى قد يأمر الأعلى فيذم بذلك ولو كان
العلو معتبراً لم يسم طلبه أمراً .

أما تسمية ما يصدر من غير المستعمل أمراً فهو مجاز كفى قوله تعالى عن
لسان فرعون مشيراً الى موسى (ان هذا الساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم
بسحره فماذا تأمرون) أى تشيرون وذلك للقطع بان الصيغة فى التضرع
والالتماس لا تسمى أمراً .

حقيقة صيغة الامر

صيغة الامر وردت فى الاستعمال العربى لمعان كثيرة أهمها الايجاب نحو
أقيموا الصلاة — والندب نحو (فكتبوهم ان علمتم فيهم خيراً) والارشاد
نحو (اذا تدانتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) . والاباحة نحو فاصطادوا
والتهديد نحو (اعملوا ما شئتم) . والمراد بيان ما وضعت له هذه الصيغة فى أصل
اللسان العربى حتى يكون هو المراد عند التجرد من القرائن .

قال قوم ان هذه الصيغة مشترك لفظى بين جميع المعاني التى استعملت فيها
وبذلك يتوقف فهم المراد على ما يقتزن بها من القرائن .

وقال آخرون انها مشترك لفظى بين الايجاب والندب والاباحة وليس

من المعاني التي وضعت لها التهديد وانما يستعمل فيه مجازاً .

وقال قوم انه مشترك معنوى بين الايجاب والندب والاباحة والمعنى المشترك بين هذه الثلاثة هو الاذن فاذا وردت الصيغة مجردة لم يفهم منها الا مجرد الاذن في الفعل أما حكم الترك ان كان معاقباً أو مألوماً عليه أو أن الترك يساوي الفعل فلا يعرف الا من القرائن ويقرب هذا في النتيجة من سابقه .

وقال قوم انه مشترك لفظي بين الوجوب والندب فاذا جرد عن القرائن لا يعلم أيهما المراد فلا يحكم على الفعل بأن تاركه معاقب أو مألوم الا بالقرائن .
وقال قوم انه مشترك معنوى بين الايجاب والندب والمعنى الجامع ان الفعل مطلوب . ولا أرى فرقا في النتيجة بين هذا وبين سابقه لان الذي يقول بالاشتراك اللفظي لا يخالف في أن الصيغة المجردة تدل على مطلوبة الفعل غاية الامر ان الاشكال حاصل في أمر الترك أهو معاقب عليه أم لا .

وقال قوم انه حقيقة في الندب بمعنى أن الصيغة اذا وردت مجردة فهم منها أن الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله المثوبة ولا يستحق تاركه العقوبة .
وقال قوم انه حقيقة في الايجاب بمعنى أن الصيغة المجردة تدل على أن الفعل مطلوب على وجه يستحق فاعله المثوبة وتاركه العقوبة والقرائن انما يحتاج اليها على هذا القول وسابقه في صرف الصيغة عن حقيقتها لا في بيان المراد منها
فتلخص من تلك الاقوال أن الصيغة المجردة ١ تدل على طلب الفعل على جهة الايجاب ٢ تدل على طلب الفعل على جهة الندب ٣ تدل على مطلق الطلب ٤ تدل على مجرد الاذن ٥ لا تدل على أحدها عاينها الاستعمالية الا بالقرينة تحقيق القول في ذلك

قال الغزالي قدأبعد من قال ان هذه الصيغة مشتركة بين الاباحة والتهديد

الذى هو منع وبين الاقتضاء فاننا ندرك التفرقة في وضع اللغات كلها بين قولهم افعل ولا تفعل وان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذا منقولا على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لا في فعل معين من قيام أو قعود أو صيام وصلاة بل في الفعل مجملا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً انها ليست أسامى مترادفة على معنى واحد كما انا ندرك التفرقة بين قولهم في الاخبار قام زيد ويقوم زيد وزيد قائم في أن الاول للماضى والثاني للمستقبل والثالث للحال هذا هو الوضع وان كان قديماً بالماضى عن المستقبل وبالمستقبل عن الماضى لقرائن تدل عليه وكما ميزوا الماضى عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا في باب الامر افعل وفي باب النهي لا تفعل وانهما لا يبدآن عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل فهذا امر نعلمه بالضرورة من العربية والتركية والعجمية وسائر اللغات لا يشككنا فيه اطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الاباحة في نواذر الاحوال ثم قال فيحصل من هذا أن قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغي أن يوجد وقوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وانه ينبغي أن لا يوجد وقوله أبحت لك فان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح اهـ

بقى البحث بعد اثبات ذلك هل مما تدل عليه الصيغة وضعا زيادة عن اقتضاء الفعل أن يكون ذلك حتما بحيث يلزمه استحقاق المثوبة بالامتنال والعقوبة بالاھمال فتكون لما نسميه بالايجاب أو استحقاق المثوبة بالامتنال وعدم العقوبة بالاھمال فتكون لما نسميه ندبا أو لا تدل على هذا ولا ذلك وانما يستفاد ما فوق اقتضاء الفعل من القرائن فتكون من قبيل المشترك المعنوى أو

اللفظي بين الإيجاب والندب وهذا ما يسمونه بمذهب أرباب الوقف .
اختار المعتزلة وبعض الفقهاء أنه للندب واختار آخرون ومنهم الغزالي
الوقف واختار الجمهور أنه للإيجاب واستدل المعتزلة
(١) بأننا نزل قول القائل افعل وأمرتك على أقل ما يشترك فيه الوجوب
والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وإن فعله خير من تركه وهذا معلوم وأما
لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه

والجواب أن مثل هذا الاستدلال لا تثبت به اللغة لأنها إنما تثبت بالنقل
ولو وجب تنزيل الالفاظ على أقل ما تحتمله لوجب تنزيل هذه الصيغة على
مجرد الاذن في الفعل اذ يقال أذنت لك في كذا فافعله فهو الأقل المشترك أما
استحقاق الثواب بالفعل فهو غير معلوم كاستحقاق العقاب بالترك .

(٢) بقوله عليه السلام إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن
شيء فأتوها ففوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيتنا وجرم في النهي بطالب الانتهاء
والجواب بأن هذا اعتراف منهم بأنه ليس للندب من جهة اللغة واستدلال
بالشرع ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صح أن يدل على المطلوب فكيف
ولا دلالة له لأنه لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال فاتقوا الله
ما استطعتم وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة .

أما القائلون بالوقف فلأنه لم يقيم عندهم الدليل على تعيين أحد نوعي الطلب
الذي يستلزم مشوبة وعقوبة أو يستلزم مشوبة فقط
واستدل الجمهور بأدلة منها نقل لغوي ومنها شرعي .

(١) تكرر استدلال السلف بصيغة افعل على الوجوب استدلالاً شائعاً
من غير تكبير فأوجب ذلك العلم العادي باتفاقهم على أنها حقيقة فيه كما كانوا

صرحوا بذلك قولا وقد يعترض هذا الدليل بأنهم إنما استدلوا على الوجوب بصيغ قد احتفت بقرائن أفادته بدليل استدلالهم بكثير منها على النذب والجواب أن النذب هو الذى استفادوه من القرائن باستقراء الواقع فى التشريع من الصيغ التى أخذ منها الوجوب والصيغ التى أخذ منها النذب

(٢) قال الله للملائكة اسجدوا لآدم فامتلوا وأبى ابليس السجود فقتل الله ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ولم يأمر إلا بقوله اسجدوا وهو صيغة لا قرينة معها واستحق ابليس بعدم امتثالها التوبيخ والتقريع وليس الإيجاب إلا هذا .
(٣) ذم الله قوما بعدم امتثال ما أمروا به حيث قال (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) ولم يأمرهم إلا بقوله اركعوا وهو صيغة لا قرينة معها

(٤) حذر الله من مخالفة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم فقال (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) فجعل المخالف بعرض أن يصاب بفتنة أو عذاب أليم وأمر مفرد مضاف فيعم كل أمر فيكون مخالفة أمره متوعداً عليها وكل متوعد عليه حرام فمخالفة أمره حرام وهو المطلوب .
والذى يظهر لنا من استقراء الأدلة أن وضع صيغة أفعل إنما هو لطلب الفعل طلباً حتماً ويلزم من ذلك إذا كان للطالب سيادة على المطلوب منه أن يكون بالفعل مستحقاً للرضا والثواب وبالكف مستحقاً للملامة والعقاب وهذا هو الذى يلزم أن يكون قاعدة لفهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم لو فرضنا أن تأتى فيهما هذه الصيغة مجردة عن القرائن فأما أن احتفت بالصيغة قرينة تبين المراد فقد خرجت عن موضوع النزاع بين الخصوم وهذا معظم ما ورد فى التشريع كما يدل عليه الاستقراء وكثر الفقهاء عملاً بهذا الأصل هم أهل الظاهر .

الامر بعد الحظر

قد يحظر الشارع امراً ثم يأمر به بعد ذلك ويرد هذا على شكلين -
الأول -- ان يكون الحظر السابق لعلة نحو قوله تعالى (فاذا حلتم فاصطادوا)
بعد قوله (غير محلي الصيد وانتم حرم) وكما في قوله (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا
في الارض وابتغوا من فضل الله) بعد قوله (وذروا البيع) وكما في قوله (فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين) بعد قوله (فسيحوا في الارض اربعة
اشهر) الى غير ذلك -- الثاني -- ان يكون الحظر السابق مطلقاً اي لم يبين على
علة نصت كما في قوله عليه الصلاة والسلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا
فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروا .
فأما حكم الشكل الاول فان الصيغة فيه تقتضي زوال سبب الحظر لا غير وحينئذ
يرجع الحكم الى ما كان عليه لان الحظر لم يكن ناسخاً للحكم السابق .
وأما حكم الشكل الثاني فان الصيغة فيه ترفع الحظر أيضاً وتفيد الاذن
في الفعل ولا تفيد ايجاباً ولا ندباً ولا رجوعاً للحكم السابق -- أما عدم
الرجوع للحكم السابق فلا أنه قد نسخ بالحظر فلم يبق له وجود حتى يرجع
اليه -- وأما كونه لا يفيد ايجاباً ولا ندباً فلا أنهم قد تتبعوا ما علم من الأمر
الشرعي بعد الحظر فوجدوها للاباحة فصالح هذا الاستقراء قرينة على تجوز
الشارع بصيغة الأمر في هذه الصورة حتى صار حقيقة شرعية فتي ورد لنا
أمر على هذه الصورة حملناه على الاباحة الا اذا دل دليل على غيرها .

اقتضاء الامر للتكرار

صيغة الأمر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار لا طباق أهل اللغة على
انها لا تفيد الا مجرد الطلب للفعل في خصوص زمان وخصوص المطالب

انما يستفاد من المادة ولا دلالة لها على غير مجرد الفعل فلزم من ذلك أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط وأما براءة الذمة بالفعل مرة فأنما هو لتوقف ادخال الفعل في الوجود عليها .

وقال بعض الأصوليين ان الصيغة تقتضى التكرار قياسا على النهي وهذا باطل لأنه قياس في اللغة واللغة لا تثبت قياسا كما قدمنا . واستدلوا أيضا بأن الامر بالشئ نهى عن ضده والنهي دائم فيتكرر الامر بتكرره . والجواب عن ذلك ان النهي فيه فرع عن الامر فاذا كان الامر دائما كان النهي دائما واذا كان في وقت معين كان نهيا عن اضداده في ذلك الوقت المعين واذا كان مطلقا ففي وقت الفعل .

واذا كان معلقا على شرط أو صفة تدل على التكرار تكرر بتكرره وعلمته لا من الصيغة فان قيل لم يفتل به الخفية في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فلم يقطعوا في السرقة الثالثة اليد اليسرى مع ان السرقة علة القطع وجلدوا الزاني البكر كلما زنى فالجواب من جهة ما نعى تخصيص العلة أن السرقة ليست علة حقيقية للقطع للتخلف في المرة الثانية اجاعا وهذا نقض لعلميتها فلم تعتبر علة وبقي موجب النص وهو القطع مرة مع السرقة — ومن جهة الجميع ان هذا النص مؤول لان المراد بالأيدي الايمان بدليل قراءة ابن مسعود فاقطعوا ايماهما وليس للسارق الايمن واحدة فيكون من باب مقابلة الآحاد بالآحاد أى كل سارقة وسارق فاقطعوا يمتناه في السرقة الثالثة لا محل للحكم فلم يمكن انفاذه . اما قطع الرجل في المرة الثانية فأنما ثبوته بالسنة .

اقتضاء الامر للقور

الامر ان كان مقيدا بوقت يفوت الاداء بفواته كالامر بالصاوات

الحس فلا نزاع في ان المطلوب فعل المأمور به في وقته وتقدم الكلام في الواجب المؤقت مستوفى .

وان لم يكن مقيداً بوقت كالامر بالكفارات وقضاء مافات من الصوم فهو محل خلاف بين الاصوليين أيوجب الفور أم لا والصحيح أنه لمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت به المأمور أصلاً كما تجوز المبادرة به وبرهان ذلك ما تقدم من عدم دلالة على التكرار أو المرة وإذا دل على الفور أو التراخي فالما ذلك آت من القرائن التي تحتف به كما تقول استني أو افعل بعد يوم . ولا شبهة في أن هناك قرينة قائمة في جميع أوامر الشرع تدل على وجوب المبادرة إلى الامتثال من ذلك قوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) وقوله (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين) الآيات فكلاً الأمرين استبقوا وسارعوا يدلان على طلب المبادرة إلى الخير وكل ما أمر به الشارع خير ونظن ان هذا يوفق بين رأى من يقول ان الأمر لا يقتضى الفور ومن يقول انه يقتضيه فالأول ناظر إلى المدلول اللغوي والثاني ناظر إلى ما طالبت به الشريعة من وجوب المبادرة .

النهى

النهى هو طلب الكف عن فعل على جهة الاستعلاء وصيغته لا تفعل وما ساواها .

وفيما وضعت له هذه الصيغة ما في صيغة الأمر أهو التحريم أم الكراهة أم للقدر المشترك بينهما وهو ان الفعل غير مطلوب حصوله والمختار انه للتحريم لفهم المنع الحتم من الصيغ المجردة ويستعمل في غير التحريم مجازاً .
وموجب الصيغة الفور والتكرار اجماعاً فتى دعت الداعية إلى الفعل

فالمكلف مطالب في الحال بالكف وكذا كلما وجدت .
تأثير النهي في المنهي عنه

المنهي عنه إما أن يكون فعلاً وإما أن يكون قولاً فالأول كقوله تعالى (لا تقربوا الزنا) (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (لا تأكلوا أموال اليتامى ظلماً) . والمراد بالقول ما وضعه الشارع سبباً لارتباط بين طرفين كلفظ البيع والكفالة والنذر والوقف فإن البيع الذي هو الإيجاب والقبول ارتباط بين البائع والمشتري . والنذر والوقف كلاهما ارتباط بين العبد وربّه . فإذا كان المنهي عنه فعلاً كان النهي عنه لذاته فيفقد صلاحيته لأن يكون سبباً لحكم هو نعمة إلا إذا قام دليل خاص على أن النهي عن ذلك الفعل لوصف منك عنه مجاور له كالنهي عن قربان الحائض في قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فلا يفقد سببيته للحكم فيترتب عليه حكمه كما يترتب على الفعل المأذون فيه من جنسه . وهذه القضية الأصلية قد اتفق عليها الفقهاء وقد قدمنا في متعلقات النهي ما ورد على الحنفية من الجزئيات التي خالفوا فيها هذه القاعدة وما أجيب به عنهم . وإذا كان المنهي عنه قولاً من الأقوال التي ثبتت عن الشارع جعلها سبباً لأحكام تبنى عليها وهي المعبر عنها بالتصرفات الشرعية فذلك على ثلاثة أوجه . (الأول) أن يكون المحل الذي ورد عليه القول مما لا تقبل ذاته ذلك القول كبيع الميتة وبيع الحر .

(الثاني) أن يكون في ذاته محلاً لورود ذلك القول ولكن الأثر الذي يترتب عليه هو الحل كمنكاح العمة والحالة فإن المرأة في ذاتها محل لورود العقد عليها ونتيجة العقد أو أثره المترتب عليه هو حل ما لم يكن قبل حللاً . (الثالث) أن يكون محل القول يقبله وللقول آثار أخرى غير الحل (م — ٣١)

كبيع دابة بثمان مؤجل إلى أجل مجهول فإن الدابة محل لعقد البيع وأثر المبيع ليس قاصراً على حل الانتفاع بل له أثر آخر هو الملك . فأما الأول والثاني فإن القول فيهما لا يترتب عليه شيء من الآثار لعدم محلية الأول لما جعل ذلك القول سبباً له ولعدم الفائدة في الثاني لأن الأثر هو الحل ولا حل مع النهي فيكون نكاح المحارم باطلاً كبيع المردوم . وأما الثالث فإن النهي فيه لا يخرج القول عن سببته لما رتب عليه وهو الملك في البيع مثلاً ولكن أثر النهي في الحرمة باق فيكون الملك خبيثاً يلزم الطرفين فيه أن يزيلا به بقدر الامكان وهذا هو المسمى عند الحنفية بالعقد الفاسد وهو ما شرع أصله ونهى عنه لوصف فيه وبذلك انقسمت هذه العقود إلى قسمين باطل وفاسد وقد روعي في هذا مقتضى السببية في السبب ومقتضى النهي في التحريم ما لم يحصل تناف كما في العقود التي جعلت أسباباً للحل .

وهذا الذي قررناه هو طريقة الحنفية

وهناك رأى آخر لغيرهم وهو أن النهي عن التصرف يفقده سببته مطلقاً سواء كان هذا النهي لعدم المحلية أو لوصف ملازم أو منفك أو لخارج حتى أبطلوا البيع وقت النداء عملاً بقوله تعالى (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) . ورأى ثالث للجمهور المتكلمين وهو أن النهي عن التصرف لذاته أو لجزئه أو لوصف اقترن بأحد أجزائه يفقده السببية أما النهي لشيء خارج فلا . فالافرق عندهم بين بيع الميتة الذي فقدت فيه محلية المبيع والبيع المقترن بشرط لم يحزه الشارع فكلاهما باطل لا يترتب عليه حكمه وهو الملك لأن الأول لا يملك والثاني يحرم الانتفاع به والملك وحل الانتفاع متلازمان فتى اتقى أحدهما اتقى الآخر . والظاهر من كلام الحنفية

أنهم يمنعون هذا التلازم وقد يقال أن الانسان لا يكاد يفهم الجمع بين ملك وعدم حل انتفاع وكان من الممكن ان يفهم اذا قالوا ان مثل هذا البيع يفيد الملك لسيديته ويستحق فاعله العقوبة لارتكابه النهي فكانوا بذلك يراعون مقتضى السببية للعقد ومقتضى النهي ومن المعلوم أن الشارع الذي جعل عقد البيع علة للملك هو الذي جعل الملك علة لحل الانتفاع ويجاب أنه عند التأمل لا يحصل من كلام الحنفية غير ذلك لان معنى قولهم بعدم حل الانتفاع هو استحقاق المنتفع العقوبة باقدامه على عقد لم يحزه الشارع ولذلك قالوا ان كلا من المتعاقدين مطالب بازالة هذا العقد بقدر الامكان فيفسخا البيع وغيره مما هو محل للفسخ فان لم يكن القول قابلاً للفسخ كطلاق الحائض أمر الزوج بالمرابعة لان هذا هو القدر الممكن .

تأثير الامر والنهي في أضدادهما

للفعل المأمور به أضداد وجودية تنافيه وجوداً فلا يمكن أن يجتمع مع أحدها وكذلك للفعل المنهي عنه أضداد وجودية لا يتحقق الكف بدون الاشتغال بواحد منها . فاذا قال قائل لمن له أن يأمره قم فانه يطلب منه قياماً وللقيام المطلوب أضداد وجودية من مثل القعود والنوم . واذا قال له لاتأكل فان للأكل المطلوب الكف عنه أضداداً كالنوم وغيره ومعلوم أن الاتيان بالمطلوب يلزمه الكف عن جميع أضداده حين فعله والا لم يتصور وجوده والكف عن المنهي عنه يلزمه الاشتغال بأحد أضداده وهذا القدر بديهي لا يحتاج الى برهان ومع ذلك فقد وضع المتكلمون هذه المسألة موضع النزاع فقال بعضهم ان النهي عن ضد المأمور به والامر بضد المنهي عنه هو بنفس الصيغة فصيغة الطلب اذا أضيفت الى المأمور به فهي أمر ، واذا أضيفت الى

المنهي عنه فهي نهى وصيغة الكف اذا اضيفت الى المنهي عنه فهي نهى واذا اضيفت الى أحد أضداده فهي أمر مقتضى كل من صيغتي الأمر والنهي أمران لا واحد . وقال آخرون ان النهي عن الاضداد في الأمر لازم من لوازمه وكذلك الأمر بأحد الاضداد في النهي مقتضى الصيغة شيء واحد يلزمه آخر .

وقال فريق ان النهي عن الاضداد في الأمر والأمر بأحدها في النهي آت من خارج لا من نفس الطلب فليس طلب الشيء نهياً عن ضده ولا يقتضيه عقلاً حتى لو أمكن أن يأتي المأمور بما أمر به مع الاشتغال بضده كان ممثلاً وهذا رأى الغزالي والامام وابن الحاجب واستدلوا عليه بأنه لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو يستلزمه عقلاً لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لان ذلك مطلوب النهي واللازم باطل لانا قطع بمحصول الطلب مع الذهول عنهما فبطل الملزوم .

واعترض على هذا الدليل بمنع مقدمته الثانية وهي انتفاء الخطور قطعاً لأن المراد بالضد الضد العام وتعقله حاصل لان المأمور لو كان متلبساً بالفعل لم يطلبه الأمر منه فإذا لا يطلبه الطالب فعلاً الا اذا كان المأمور متلبساً بضده وذلك مستلزم لتعقل الضد وهذه النتيجة تخالف قولهم أن المرد بالضد الضد العام لأن المتعقل هنا هو ضد معين موجود في الخارج .

وقد أجيب عن ذلك بأن جواز الذهول عن الضد العام أيضاً ضروري وليس من اللازم أن يكون المأمور مشتغلاً بالضد حتى يطلب منه الفعل لان الأمر يطلب الفعل في المستقبل وذلك لا ينافي التلبس به في الحال . ولو سلم أن الطلب يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه فالكف واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشيء من أضداد الفعل

فلا يستلزم تعقل الضد .

ولما كان لزوم خطور الضد بالبال من لوازم اللازم بالمعنى الأخص
وكان نفيه بديهيا لا يحتاج الى برهان اختار ابن الهمام أن النهي عن الضد في
الامر لازم له بالمعنى الاعم بمعنى أنه اذا خطر بالبال علم أنه منهي عنه وهذا مما
لا ينبغي أن يكون فيه نزاع بين أهل العلم . والغزالي نفسه لم يمنع أن يكون ترك
الضد من باب مقدمة الواجب . والقاضى صاحب الرأي الأول رجع عنه
فلا ينبغي أن تكون هذه المسألة محل نزاع بل ما كان ينبغي أن يشار إليها
في أصول الفقه .

— الكتاب الثالث —

﴿ في أدلة الاحكام التفصيلية ﴾

الأدلة التفصيلية للشريعة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس . وقبل
أن نشرع في الكلام على كل واحد منها نقدم أصولا تعمها باعتبار كونها معرفة
لأحكام الله التي أراد أن يكلف بها عباده بواسطة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم
الاصل الاول

الادلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول . ودليل ذلك .

- (أ) إنها لو ناقها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ولكنها
أدلة باتفاق فدل على أنها جارية على قضايا العقول وبيان ذلك أن الأدلة إنما
نصبت في الشريعة لتلقاها عقول المكافين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول
تحت أحكام التكليف ولو ناقها لم تلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها فلا تكون أدلة
- (ب) إنها لو ناقها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق وذلك من

جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره بل يتصور خلافه ويصدقها فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة وقد فرضنا ورود التكليف المنافي للتصديق وهو معنى التكليف بما لا يطاق .

(ج) إن مورد التكليف هو العقل حتى إذا فقد ارتفع التكليف واعتبر فاقده كالبهيمة الممثلة وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالادلة في لزوم التكليف فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم إذ لا عقل لهؤلاء لا يصدق أو لا يصدق بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به . ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً . وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدي إليه باطلاً .

(د) الاستقراء الذي دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها . فإن قيل هذه دعوى عريضة يصدعن القول بها ما يأتي (أ) أن في القرآن ما لا يعقل أصلاً كنفو آتخ السور وأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول .

(ب) أن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس أو لا يعلمها إلا الله ولا معنى لاشتباهاها إلا أنها تتشابه على العقول فلا تفهمها أصلاً أو لا يفهمها إلا القليل فكيف يطاق القول بجريانها على مقتضى العقول .

(ج) أن في الشريعة أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا فقالوا فيها أقوالاً كل على قدر عقله ودينه فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة كمنصاري نجران حين فهموا التثليث من قول الله تعالى فعلنا وقضينا ثم بعدهم من المنتمين إلى الإسلام الطاعنين على الشريعة بالتناقض

والاختلاف وكل ذلك ناشئ عن خطاب يزل به العقل كما هو الواقع فلو كانت الأدلة جارية على تعلقات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف .
والجواب عن الاول أن فواتح السور إن قلنا أنها مما لا يعلمه الا الله فليست مما يتعلق به تكليف على حال وإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلا على شيء من الاعمال فليس مما نحن فيه وان سلم فالقسم الذي لا يعلمه الا الله في الشريعة نادر والنادر لا حكم له ولا تنخرم به السكينة المستدل عليها وأيضا انما كلامنا فيما يؤدي مفهومه على خلاف مقتضى العقل وفواتح السور خارجة عن هذا لأن الفرض أنها لم تصل العقول الى معناها ونحن نقطع بأنه لو بين لنا معناها لم تكن الاعلى مقتضى العقول .

وعن الثاني بان التشابهات ليست مما يعارض مقتضى العقول والذي توهم ذلك فأنما جره اليه الهوى بدليل قوله تعالى « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » لابتغاء على أمر صحيح فانه ان كان كذلك فالتأويل فيه راجع الى أمر معقول موافق لا الى مخالف وان فرض أنها مما لا يعلمه الا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي لا لمخالفتها لها وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة يأتي في الجمل الكثيرة وربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف وكذلك الاعجمي الطبع الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث ودعوي المجدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول وضموا الى ذلك جهلهم بحكم التشريع ففاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض فتاهوا فان القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن ينظر فيهما الا عربي كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما فانه ان كان

كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة . وسيأتى لذلك مزيد بحث في الاجتهاد فانظره هناك حيث هو موضعه .

الاصل الثانى

الأدلة الشرعية ضربان أحدهما ما يرجع الى النقل والثانى ما يرجع الى
الرأى . وهذه القسمة هى بالنسبة الى أصول الأدلة والا فكل واحد من
الضريين مفتقر الى الآخر لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر
كما أن الرأى لا يعتبر شرعا الا اذا استند الى النقل .

فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثانى فالقياس والاستدلال
ويلحق بكل واحد منهما وجوه اما باتفاق واما باختلاف فيالحق بالضرب الاول
الاجماع ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا لأن ذلك كله راجع الى التعبد
بأمر منقول صرف ويلحق بالضرب الثانى الاستحسان والمصالح المرسله ان
قلنا انها راجعة الى أمر نظرى وقد ترجع الى الضرب الأول ان قلنا انها
راجعة الى العمومات المعنوية .

وعند النظر نقول ان الأدلة كلها تنحصر فى الضرب الاول لاننا لم
نثبت الضرب الثانى بالعقل وانما أثبتناه بالأول اذ منه قامت أدلة صحة
الاعتماد عليه واذا كان كذلك فالأول هو العمدة فقد صار الأول مستند
الأحكام من جهتين الأولى دلالة على الأحكام الجزئية الفرعية والأخرى
دلالة على القواعد التى تستند اليها الأحكام الجزئية كدلالة على ان الاجماع
حجة وعلى أن القياس حجة وقول الصحابي وشرع من قبلنا حجة .

ثم ان الضرب الأول راجع فى المعنى الى الكتاب وذلك من وجهين الاول
أن العمل بالسنة والاعتماد عليها انما يدل عليه الكتاب لأن الدليل على صدق

الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة وقد حصر عليه السلام معجزته في القرآن بقوله (وانما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله الى) هذا وان كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله وأيضاً فان الله سبحانه قال في كتابه: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم). وقال أطيعوا الله ورسوله في مواضع كثيرة وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته وقال: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا). وقال: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم). الى ما أشبه ذلك.

(الوجه الثاني) أن السنة انما جاءت مينة للكتاب وشارحة لمعانيه ولذلك قال تعالى: (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وقال (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك). وذلك التبليغ من وجهين تبليغ الرسالة وهو الكتاب وتبيين معانيه وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنت اذا تأملت السنة وجدتها بياناً للكتاب فكتاب الله هو أصل الأصول والغاية التي تنتهى اليها أنظار النظائر ومدارك أهل الاجتهاد وليس وراءه مرمي (أنظر السنة)

الأصل الثالث

الأدلة الشرعية ضربان أحدهما أن يكون على طريقة البرهان العقلي فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه وكأنه تعاليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين وهو في أول الأمر موضوع لذلك ويدخل هنا جميع البراهين العقلية كتدوله تعالى (م — ٣٢)

(لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وقوله (لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) وقوله (ولو جعلناه أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي) . الى غير ذلك من الآيات وهذا الضرب يستدل به على الموافق والمخالف لأنه أمر معلوم عند من له عقل .

والثاني مبني على الموافقة في النحلة وذلك الأدلة على الأحكام التكليفية فان النصوص فيها لم توضع موضع البراهين ولا أتت بها في محل استدلال بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة وانما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق واذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف واذا أطلق الدليل على الضربين فهو اطلاق بنوع من اشتراك اللفظ لأن الدليل بالمعنى الاول خلافه بالمعنى الثاني فهو بالمعنى الاول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجها المعجزة فصارت قولاً مقبولا فقط .

الكتاب

الكتاب هو القرآن وهو اللفظ العربي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للتدبر والتذكر المنقول متواتراً وهو ما بين الدفتين المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس .

فالعربية جزء ماهيته لذلك لم تكن ترجمته قرآنا حتى لو قرأ بها المصلي في صلاته لم تصح لأن المأمور به قراءة ما يسمى قرآنا وليست الترجمة منه وقد نسب الى أبي حنيفة تجويز الصلاة بما ترجم من القرآن الى الفارسية وقيل انه رجع عنه .

ومن جزء ماهيته التواتر فالقراآت الشاذة التي لم يثبتها قراء الامصار لا تسمى قرآناً ولا تصح بها الصلاة والتي عدت متواترة باجماع أهل الامصار ما قرأ به السبعة وهم ابن كثير قارى مكة ونافع قارى المدينة وابن عامر قارى الشام وأبو عمرو بن العلاء قارى البصرة . وعاصم وحمزة والكسائي قراء الكوفة فهذه القراءات السبع متفق على تواترها . وهناك ثلاث وراء ذلك هي محل الخلاف وهي قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف وما وراء ذلك متفق على شذوذه .

أما اعتبار القراءة الشاذة حجة في الاستنباط فقد اختلف فيه فقال الغزالي لا يصح الاحتجاج بها لأنها ليست من القرآن فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات) لا يحتاج بها على وجوب التتابع لأنها تحمل على أنه ذكرها في معرض البيان لما اعتقده مذهباً فلعله اعتقد التتابع حملاً لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظاهر . وقال الحنفية يحتاج بالقراءة الشاذة فيجب التتابع لأنه وإن لم يثبت كونه قرآناً فلا أقل من كونه خبراً والعمل يجب بخبر الواحد قال الغزالي وهذا ضعيف لأن خبر الواحد لا دليل على كذبه وهو أن جملة من القرآن فهو خطأ قطعاً لأنه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبلغه طائفة من الأمة تقوم بالحجة بقولهم وكان لا يجوز مناجاة الواحد به وإن لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون مذهباً له بدليل قد دل عليه واحتمل أن يكون خبراً وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون فلا يجوز العمل به وإنما يجوز العمل بما يصرح به الراوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (راجع الاحتجاج بقول الصحابي) واذ قد بينا تعريف القرآن وحكم الشاذ منه تتبع ذلك بأصول كلية فيه

(١) الكتاب هو كفاية الشريعة وعمدتها فريد الوصول إلى حقيقة الدين وأصول الشريعة يجب عليه أن يجعل القرآن بمنزلة القطب الذي عليه تدور جميع الأدلة الأخرى والسنة هي المعينة على فهمه ثم كلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين وليس كونه معجزاً بمخرجه عن العربية التي تتناولها الأفهام قال تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) وقال (فإنما يسرناه بلسانك لعلمهم يتذكرون) وقال (قرآنًا عربيًا لقوم يعلمون) وقال (بلسان عربي مبين) وعلى أي وجه فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعليل معانيه (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب) .

(٢) معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن رام علم القرآن والدليل على ذلك أمران أحدهما أن الذي به يعرف إعجاز القرآن إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك كالاستفهام لفظ واحد ويدخله معان آخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك وكالأمس يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها ولا دليل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة وعمادها مقتضيات الأحوال وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط .

الوجه الثاني أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والاشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الاجمال حتى يقع الاختلاف وذلك مظنة وجود النزاع يوضح ذلك ما روى أن عمر سأل ابن عباس كيف تختلف هذه

الأمة ونبيها واحد فقال يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا
 فيم نزل وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل فيكون
 لهم فيه رأي فإذا كان لهم رأي اختلفوا فإذا اختلفوا اقتتلوا. وروى ابن وهب
 عن بكير أنه سأل نافعاً كيف كان رأى ابن عمر في الحروية فقال يراهم شرار
 خلق الله انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين. فهذا
 معنى الرأى الذى نبه عليه ابن عباس وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذى نزل
 فيه القرآن. وروى أن مروان أرسل يقول لابن عباس لئن كان كل امرئ فرح
 بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذبن أجمعون فقال ابن عباس ما لكم
 ولهذه الآية إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شئ فكتموه
 إياه وأخبروه بغيره فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم
 وفرحوا بما أتوا من كتابهم ثم قرأ (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب
 لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس
 ما يشترون لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا
 تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية
 غير ما ظهر لمروان. ولما اتهم قدامة بن مظعون بشرب الخمر على عهد عمر أراد
 جلده فقال له قدامة والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدى لأن الله
 يقول (ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا
 وآمنوا وعمالوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين)
 وأنا منهم فقال عمر ألا تردون على هذا فقال ابن عباس إن هؤلاء الآيات
 أنزلن عذراً للمأذنين وحجة على الباقين فمذرا للمأذنين بأنهم لقوا الله قبل أن يحرم
 عليهم الخمر وحجة على الباقين لأن الله يقول (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر

والأُنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون (فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا فان الله قد نهى أن يشرب الخمر فقال عمر صدقت

ففي ذلك كله ما يدل على أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي الى الخروج عن المقصود من الآيات فهو من العلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن . وعن الحسن أنه قال ما أنزل الله آية الا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها ومما يجب أن يعلم معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومحاربي أحوالها حالة التنزيل وان لم يكن ثم سبب خاص والا وقع في الشبه والاشكالات التي يتعذر الخروج عنها الا بهذه المعرفة ونحن نورد لذلك أمثلة توضح ما قلنا (١) قال تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) وهي أمر بالاتمام دون الامر بأصل الحج لانهم كانوا قبل الاسلام آخذين به لكن على تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة وأشياء ذلك مما غيروا فجاء الامر بالاتمام لذلك وانما جاء إيجاب الحج نصاً في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج وإيجاب العمرة أولاً .

(ب) قال تعالى (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) نقل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك لانهم كانوا حديثي عهد بكفر فيريد أحدهم التوحيد فيهم فيخطئ بالكفر فعفا لهم عن ذلك كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الاكراه قال فهذا على الشرك ليس على الإيمان في الطلاق والعتاق والبيع والشراء لم تكن الإيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم .

(ج) قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) (أأمنتم من في السماء أن

يخسف بكم الارض) وأشباه ذلك وهذا إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الالهة في الارض وإن كانوا مقرين بالاهية الواحد الحق فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه تنبيها على نفي ما ادعوه في الارض فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة البتة

(د) قال تعالى (وأنه هو رب الشعري) فعين هذا الكوكب لكون العرب عبده وهم خزاعة ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها فلذلك عينه . وقد يشارك القرآن في هذا المعنى كثير من الاحاديث .

(٣) كل حكاية وردت في القرآن إن وقع قبلها أو بعدها رد لها فذلك دليل قاطع على بطلانها ومن أمثلة ذلك (اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) عقبها بقوله (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس) ومنه (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم) عقب ذلك بقوله (ألا ساء ما يحكمون) الى غير ذلك .

وان لم يسبقها أو يلحقها رد عليها فذلك دليل على صحة المحكي وصدقه لان القرآن سمي فرقانا وهدى وبرهانا وتبينانا لكل شيء وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل والاطلاق والعموم وهذا المعنى يأتى أن يحكي فيه ما ليس بحق ثم لا ينبه عليه وأيضا فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ولم ينبه على إفسادهم واقتراءهم فيه فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا ويمنع قوم لا من جهة قدح فيه ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ولا يفترق ما بينهما الا بحكم النسخ فقط

ولا طراد هذا الاصل اعتمده الأصوليون فقد استدل جماعة منهم على أن الكفار مخاطبون بالفروع بقوله تعالى (لم نك من المصلين ولم نك نطم المسكين) إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته .

ومن هذا المعنى جعل الأصوليون تقرير النبي صلى الله عليه وسلم من السنة كما سيأتي بيانه .

(٤) تعريف القرآن بالأحكام أكثره كلى لا جزئى كما دل عليه الاستقراء ثم إنه محتاج الى كثير من البيان فان السنة على كثرتها وكثرة مسائلها انما هى بيان له .

واذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ولا يكون جامعا الا والمجموع فيه أمور كليات لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً) ومن المعلوم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها فى القرآن وانما ينتهى السنة وكذلك العاديات من الانكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها . وأيضاََ فاذا نظرنا الى رجوع الشريعة الى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنت القرآن على التمام وهى الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمل كل واحد منها وهذا كله ظاهر فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والاجماع والقياس وجميع ذلك انما نشأ عن القرآن . فعلى هذا لا ينبغي فى الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر فى شرحه وبيانه وهو السنة وبعد ذلك ينظر فى تفسير السلف الصالح لانه أعوزة السنة فأنهم أعرف به من غيرهم والافتراق الفهم العربى لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك .

السنة

الكلام في السنة ينحصر في أربع جهات (الأولى) بيان ماهيتها .
(الثانية) بيان سندها (الثالثة) في البرهان على كونها حجة (الرابعة) في رتبها
بالنسبة للقرآن وما يتبع ذلك .

التعريف

يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من
قول أو فعل أو تقرير . ويطلق في مقابلة البدعة فيقال فلان على سنة إذا عمل
على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك مما نص عليه
في الكتاب أم لا ويقال فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك . ويطلق
على ما عمل عليه الصحابة رضوان الله عليهم سواء وجد ذلك في الكتاب والسنة
أم لا لكونه اتباعاً للسنة ثبت عندهم لم تقلبنا أو اجتهداً مجتمعاً عليه منهم أو
من خلفائهم كما فعلوا في جمع المصحف وتدوين الدواوين وما أشبه ذلك ويدل
على هذا الإطلاق قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى .
والمقصود هنا هو السنة بالاطلاق الأول وسنتين حكم السنة بالاطلاق
الآخر في فصل خاص .

السند

تنقسم السنة باعتبار سندها عند الجمهور إلى متواتر وخبر آحاد وزاد الحنفية
قسماً ثالثاً وهو المشهور أو المستفيض . فالمتواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه
لا بالقرائن المنفصلة فإن كانت إفادته العلم بواسطة ما احتف به من القرائن
كالهيات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه أو كون الخبر موسوماً بالصدق
فانه لا يسمى متواتراً وإن أفاد العلم ومنعت السمنية إفادة المتواتر العلم . والحق

أن مثل هذا الإنكار مكابرة لأننا قطع بمضمون أخبار كثيرة كوجود مكة
وبغداد وإن لم نرها وكقيام محمد وموسى وعيسى صلوات الله عليهم ودعائهم
الناس إلى الإيمان بالله ولا يتطرق إلى أنفسنا أدنى ريب في ذلك .

قالوا إن الجمهور قد يشبه له فيتأثر ويعتقد ما ليس بصحيح صحيحاً وينقل
عنه الخبر ثم يتبين بعد ذلك خطؤه وقد استدلوا على ذلك بحوادث وربما كان
لهم سنداً قوياً حادثة صلب المسيح عليه السلام فقد أخذ اليهود بعد أن قضى عليه
بالصلب وأعدوا له الخشبة على رؤوس الأشهاد ورآه الجمهور مصلوباً على خشبته
ثم أنزل ودفن وتبين بعد ذلك أنهم إنما شبه لهم وأن الذي صلب شخص آخر
وقد نطق بذلك القرآن فكيف يمكن أن يقال إن التواتر يفيد علماً . وهذا
الاعتراض يلجئ إلى الاعتراف بأن بعض الأخبار قد يكون متواتراً وأساسه
واه من ادراك متأثر بالخيال اشترك فيه الجمهور لسبب ما ولكنه لا ينفي أنا
نعلم قطعاً بأن هناك من الأخبار ما لا يتطرق إلى عقولنا شك في صحته وإنكار
هذا مكابرة . وبهذا يمكن الفصل في خلاف آخر وهو هل العلم المستفاد من
التواتر ضرورى أو نظرى فإنا متى حكمنا بأن من الحوادث ما قد يشبه أمره
على الجمهور فيرون ما ليس بصحيح صحيحاً نحكم بأن العلم نظرى لا يكون إلا بعد
مقدمة تمر على الفكر وهى أن الخبر عنه محسوس لا يشبه ولا داعى يدعو
الخبرين إلى الكذب وكل ما كان كذلك فهو صدق فالواسطة حاضرة في الذهن
فهو من قبيل القضايا التي قياساتها معها كما رأى الغزالي وهو حق وهذا لازم
من اشتراطهم للتواتر شروطاً لا بد منها لحصول العلم فلا بد من العلم بها ولا
معنى لقولهم إن العلم يحصل أولاً ثم يحصل العلم بهذه الشروط لأن معنى كون
الشيء شرطاً توقف المشروط عليه والعلم أثر في النفس لا يحصل عن مقدمات

الا بعد التأكد من استيفائها شروط الانتاج والا كان هذا العلم من الخدع النفسية لا تلبث أن تنكشف ويؤول أثرها كالحصل في الحادثة التي أوضحناها وفي حوادث أخرى كثيرة .

ويشترط للتواتر ثلاثة شروط (١) تعدد النقلة بحيث يتمتع عادة تواطؤهم على الكذب لاختلاف مشاربهم وبلدانهم وبذلك يؤمن مثل ما حصل من الخطأ في حادثة صلب المسيح (٢) الاستناد الى الحس لا الى العقل لأن العقل قد يخطئ . وربما يقال إن الحس أحيانا قد يخطئ ولا معنى لانكار هذا فلا بد من تقييده بان المحسوس مما لا يشتهه عادة بأن تكرر رؤيته مثلاً (٣) أن يستوى في ذلك الطرفان والوسط بان يحدث المشاهدون أنهم شاهدوا وهم جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب وينقل عنهم أنهم شاهدوا مثلهم حتى يصل الينا على هذا الشكل . وليس للتواتر عدد معين بل كل عدد اتصف بالوصف السابق فانه يفيد العلم وقد يكثر العدد جداً ولا يفيد خبرهم العلم لاتحادهم في صفة تجعل هذا الخبر في مصلحتهم فيتطرق الى النفس الشك في صحة خبرهم وقد يكون عدداً أقل منهم فيفيد خبرهم العلم . وقد حاول أقوام أن يعينوا عدد التواتر ولكن كل ذلك بعيد عن الصواب . ولا يشترط في إفادة العلم بالتواتر اسلام المخبرين ولا عدالتهم .

أما خبر الواحد فهو خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء أفاده بالقرائن أم لم يفده أصلاً والمشهور ما كان آحاد الأصل ثم تواتر بعد ذلك كأن يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم راو واحد أو اثنان ثم يرويه عنهم عدد التواتر ويستمر كذلك حتى يصل الينا فانا حينئذ نقطع بصحة نسبته الى راويه عن الرسول ولكننا لا نقطع بنسبته الى الرسول نفسه . وقد عد هذا قوم من أخبار الآحاد

والكن الحنفية جعلوه قسماً برأسه مباناً للمتواتر وخبر الواحد وغلاً للجصاص
جعله من المتواتر. وبناء على ما رآه الحنفية قالوا إنه يفيد من الظمنة ما لا يفيد
خبر الواحد وبنوا على ذلك أنه يقيد مطلق الكتاب كالمتواتر فهم وإن خالفوا
الجصاص فلم يعدوه متواتراً اتفقوا معه في الغاية فأعطوه حكم المتواتر .

شروط الراوى

(يشترط فى الراوى البلوغ والاسلام والعدالة حين الاداء لاجل حين
التحمل ورجحان ضبطه على غفلته) .

الخبر يتحمل ثم يروى وهذه الشروط الثلاثة الأولى شروط فى الراوى
حين ادائه للحديث لاجل حين تحمله له

(الأول) البلوغ فلا تقبل الرواية عن صبي لكن لو تحمل صبياً
مميزاً ثم روى وهو بالغ قبلت روايته لانهم أجمعوا على قبول ما رواه ابن
الزبير والنعمان بن بشير وأنس بن مالك ولم يستفسروا عن زمن تحملهم
وبالضرورة قد تحملوا وهم صبيان إن لم يكونوا روى عن هو أكبر منهم من
الصحابة فان ابن الزبير ولد فى السنة الأولى من الهجرة فقد توفى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وسن ابن الزبير لا يزيد عن العشر والنعمان بن بشير ولد على
رأس ثمانية عشر شهراً من الهجرة وأنس كانت سنه حين قدم الرسول المدينة
عشرًا . وليس للتحمل سن معينة بل متى كان يفهم الخطاب ويرد الجواب فسماعه
صحيح والصبيان يختلفون فى ذلك فلا بد لقبول من علم سماعه صبياً من معرفة
حاله فى صباه فاذا لم تعلم حاله اعتبرت سن التمييز وهي سبع وقال بعضهم لا بد من
أن تكون سنه خمس عشرة وقد ادّعوا انه افترط فى ذلك

(الثاني) الاسلام ولا يشترط أيضاً حين التحمل لانهم قبلوا حديث جبير ابن مطعم في انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور وكان إذ ذاك كافراً وكانوا لا يستفسرون من الراوى هل يحمل خبره وهو مسلم أو قبل اسلامه أما أداء الرواية في حال الكفر فلا يقبل اتفاقاً لان هذا دين وكيف يؤخذ دين ممن يخالفه. أما المبتدعون بما يكفر كغلاة الخوارج والروافض فالجمهور على تسويتهم بالكافر واختيار ابن الهمام خلافه لان ابتداعهم لم يكن إلا بتأويل الشرع فكيف يسوون بمن ينكر الاسلام وعلى ذلك فتى كانوا يعتقدون حرمة الكذب قبلت روايتهم وأما المبتدعون ببدع غير مكفرة فأكثرهم على القول بقبول روايتهم وهو العقول ما داموا لا يدينون بالكذب ولا نظن هذا معتقداً لأى طائفة من المسلمين وان نسب إلى الخطابية انهم يدينون بالشهادة لمن يوافقهم في الاعتقاد اذا حلف لهم على صحة ما يقول لأن هذه العقيدة انما جاءتهم من قبل انهم يحرمون الكذب ويجعلونه كفراً فاذا حلف أحدهم على شيء اعتقدوا صدقه فاستحلوا الشهادة له ويبقى بعد ذلك النظر في كيفية تأديتهم لمثل هذه الشهادة أيقولون نشهد بمعنى انا رأينا أو سمعنا أم يقولون هو صادق ولا يزيدون فان قالوا الأولى فهم كذبة والكذب يذهب بالعدالة. وليس عندنا علم صحيح بحقيقة مذهبهم في ذلك .

(الشرط الثالث) العدالة حين الاداء ولا تشترط أيضاً حين التحمل وقال الامام أحمد ان كانت عدالته منتفية بكذبه على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل روايته أبداً وهو رأى وجيه. والعدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة. وأدناها ترك الكبائر والاصرار على الصغائر وترك ما يخل بالمروءة أما الكبائر فقد تكفلت كتب الفقه والحديث ببيانها وكذلك الصغائر وأما

ما يخل بالمروءة فهو الامور الدالة على خسة النفس من الصغائر والمباحات التي استهجنها العادات كالافراط في المزح المفضى الى الاستخفاف به وصحبة السفلة وتعاطي الحرف الدنيئة في نظر بيئته .

(الشرط الرابع) رجحان ضبطه على غفاته ليحصل الظن بصدقه ويعرف ذلك بالشهرة وعوافقه للمشهورين بالضبط في رواياتهم لفظا ومعنى وضبط المروي أن يتوجه الراوي بكايته إلى كل الخبر عند سماعه ثم حفظه بتكريره ثم الثبات عليه إلى الاداء فهذا الشرط لازم من وقت التحمل إلى وقت الاداء . ولا يشترط الحرية والبصر وعدم الحذف وإعماهى شروط في الشهادة .

معرف العدالة

(تعرف العدالة بالشهرة وبالتزكية)

تعرف عدالة الراوى للحديث اما بشهرته بها حتى صار بحيث لا يصح أن يسأل عنه كما لك وسفيان الثورى وسفيان بن عيينة والليث بن سعد ومن شابههم لأن الحاصل بها من الظن فوق التزكية . وإما بالتزكية وهي تعديل من عرفت عدالته لمن لم يعرف بها وللتزكية ألفاظ مصطلح عليها عند المحدثين ودلالات خاصة كما أن لهم مثل ذلك في الجرح وهو ضد التعديل . ويثبت التعديل من الامام المجتهد للراوى اذا عمل بحديثه وكان يشترط العدالة فيه وعلم أنه لا مستند له في العمل سوى تلك الرواية وان عمله ليس من قبيل الاحتياط أما اذا لم يعلم سوى كونه عمل على وفق تلك الرواية فان ذلك لا يكون تعديلا لراويها . أما اذا جهل حال الراوى فلا يعلم أعدل هو أم غير عدل فان روايته لا تقبل . (ضعف الحديث لعدم ضبط الراوى يزول بتعدد الطرق ولفسقه لا وجهالته بعمل السلف بحديثه) .

إذا ثبت ضعف الحديث لأن راويه غير ضابط لا يقبل ولا يحتاج به
فإن تعددت الطرق قبل لأن تركه إنما كان لوم الغلط والتعدد يرجح أن
الراوى أجاد فيه . أما الضعف للفسق فإن التعدد لا يرقيه إلى الاحتجاج به
لأن الريبة التي تحدث لعدم عدالة الراوى لا تزول بضم مثله اليه . فإن كان
الضعف لأن الراوى مجهول عند المحدثين بحيث لم يعرف في رواية الحديث
إلا بحديث أو حديثين فإننا ننظر إلى عمل السلف به فإن عملوا به قبل لأن
عملهم به أما لعلمهم بعدالة الراوى وضبطه أو لموافقة سماعهم من الرسول صلى الله
عليه وسلم ومثل العمل سكوتهم عند اشتها رواته لأنهم لا يسكتون عن
منكر فإذا قبله بعض وورده بعض قبله الحنفية وورده الأكثر وهو الظاهر
لأن الرد من بعضهم لا يكون إلا عن اعتقاد لضعف الرواية بسبب تين لهم
فيكون ذلك جرحاً ومثل هذا الجرح مقدم على التعديل وقال الحنفية إن
عدم العمل ليس جرحاً والعمل تعديل فلم يعارضه شيء . ولا معنى لاعتبار العمل
تعديلاً وعدم اعتبار الرد جرحاً ومثلوا له بما رواه معقل بن سنان أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق بمهر مثل نساءها حين مات
عنها هلال بن مرة وكان تزوجها من غير أن يفرض لها مهرًا - فقد قبل
هذا الحديث عبد الله بن مسعود وكان قد قضى بمثل هذا فلما روي له فرح
ورده على بن أبي طالب حيث قال لا صداق لمثل هذه .

(والتدليس يمنع قبول الرواية ان كان القصد منه تقوية ما ليس بالقوى)

مما يحصل كثيراً في رواية الحديث التدليس وهو نوعان .

(١) تدليس اسناد (٢) تدليس شيوخ .

فالاول أن يروى الراوى عن معاصر أعلى ويترك المعاصر الأدنى الذي

هو واسطة بين الراوى وبين من حدث عنه بلفظ يوم السماع كما اذا كان الراوى سمع الحديث من ا أو سمعه من ب فيسند الراوى الحديث الى ب ويسقط ا وهذا يكون لاحد أمرين الاول ايهام علو السند بقلة الوسائط أو لصغر سن المحذوف عن سن الراوى — والثانى — لتقوية الحديث لأن المحذوف ضعيف فيحذفه ليكون السند كله ثقات ويجعل اللفظ موهما فيقول عن فلان حتى لا يكول كذبا صريحا لو قال حدثنا فلان — وهذا الثانى يوجب سقوط الراوى وعدم الاحتجاج بحديثه وفى نظرا لا فرق بين هذا الفعل وبين صريح الكذب لأن هذا الذى يسقط الراوى الضعيف بين ثقتين لم يسقطه إلا لشعوره بأنه لا قيمة له فى نظر الجمهور فاذا صرح به ردوا حديثه فهو يخذلهم حتى يثقوا بجميع رجال السند فتقرر عندهم صحة الحديث ومن ذلك يتبين أن المدلس اجتهد أن يجعلهم يعتقدون فى الضعيف صحة وهذا محض كذب ولا نرى أضر على رواية الحديث من هذا النوع من التدليس فان كان القصد منه ايهام علو السند أو حذف المحذوف لصغر سنه فيكفى فى الحكم عليه أنه مقصد لا يهملهم رجلا ذا دين وإنما يهملهم الذين يريدون أن يحمدا بما لم يفعلوا فلا معنى لعدم اياه غير قادح فى الرواية ومثله فى هذا تدليس الشيوخ وهو وصف الشيخ بما ليس معروفاه لا يهملهم كثرة الشيوخ — كلها ليست من مقاصد المحدثين الذين يريدون الله بعملهم .

وقد لا تظهر هذه المقاصد الرديئة فى رواية بعض أئمة المحدثين الذين يحدفون أحيانا بعض شيوخ الحديث وهؤلاء يقبل حديثهم متى صرحوا بالسماع فان عنعنوا توقفنا فى قبول حديثهم حتى يتبين الا صر .

ومن غريب ما يحكى في التدليس أن الوليد بن مسلم من رجال الحديث كان يدلس لقصد تعظيم شيوخه فقال له الهيثم بن خارجة أفسدت حديث الاوزاعي تروي عن الاوزاعي عن نافع — وعن الاوزاعي عن الزهري — وعن الاوزاعي عن يحيى بن سعيد وغيرك يدخل بين الاوزاعي وبين نافع عبد الله بن عامر الاسلمى وبينه وبين الزهري ابراهيم بن مرة وقرة فقال له أبطل الاوزاعي أن يروى عن مثل هؤلاء فقال الهيثم فاذا روى عن هؤلاء وهم ضعفاء أحديث منا كبر فأسقطتهم أنت وصيرتهم من رواية الاوزاعي عن الثقات ضعف الاوزاعي فلم يلتفت إلى قوله . فهل مثل هذا المقصد يصدر عن رجل يغار على الحديث . ظن أنه يغار على رجل فيرفع من شأنه وي طرح عنه الرواية عن الضعفاء فأضر بالحديث ضرراً بنا وضر الرجل من حيث يريد نفعه وهكذا يفعل مثل هذا الصديق .

ولا يتحقق مثل هذا التدليس إلا إذا علم معاصرة الراويين للذين أسقط بينهما راو فاذا انتهى هذا العلم فلا تدليس لظهور أن في الحديث راوياً ساقطاً (يحصل الجرح والتعديل في الرواية بواحد رجل أو امرأة)

مما اختلف فيه العلماء نصاب الجرح والتعديل في الرواية وقيل يكتفى بواحد وقيل لا بد من اثنين والمختار الاكتفاء بواحد لان أصل الرواية يكفى فيه الواحد والتزكية شرط في قبول الرواية فلا يصح أن يزيد الشرط على المشروط قالوا وليست التزكية شهادة حتى يشترط في التزكية من أجلها التعدد وانما هي إخبار عن حال الراوى فيكفى الواحد متى غاب على الظن صدقه .

وكذلك اختلفوا في اشتراط ذكرورة المعدل قال ابن الجهم ومقتضى النظر قبول تزكية كل عدل ذكر أو امرأة حر أو عبد ولو شرطت مخالطة المرأة والعبد لمن يزكيانه لم يبعد فينتهي ظهور ما بنى عليه نقي قبول تزكيتهما وهو عدم مخالطتهما الرجال والاحرار وروى شارح التحرير عن المحيط ويقبل تعديل المرأة لزوجها إذا كانت برزة تخالط الناس وتعاملهم لأن لها خبرة بأمورهم ومعرفة بأحوالهم . وهذا رأى وجيه .

(إذا تعارض جرح وتعديل قدم الجرح)

هذا أصل اختلف فيه فقال قوم يقدم الجرح مطلقا وقال آخرون إنما يقدم الجرح إذا تساوى الجارحون والمعدلون عدداً فإن تفاوت عددهما رجح الآخر . ونقل عن ابن شعبان من المالكية القول بوجوب الترجيح مطلقاً . قالوا إن محل الخلاف إذا أطلق المعدل والمجرح بأن قال الأول في الراوي إنه ثقة وقال الثاني غير ثقة أو إذا عين الجارح سبباً لم ينفه المعدل كأن قال الجارح هو غير ثقة لأنه شرب الخمر وقال المعدل أنه ثقة أو نفاه المعدل بطريق غير يقيني . استدل الجمهور على تقديم الجرح مطلقاً أن في تقديمه العمل بالقولين جميعاً أما الجارح فظاهر وأما المعدل فلا لأنه أخبر طائفة العدل ولائها . قد تصنع فيعتربها ولو كثرت المعدلون لا يكون ذلك مرجحاً لأنهم لم يخبروا بعدم ما أخبر به الجارحون فإذا نفوه يقيناً قدم التعديل بالاربع .

ومذهب ابن شعبان وإن عدوه شاذاً هو الذي يميل إليه الفكر لأن الناس يختلفون في معرفة الناس فرب خبر من شخص عن آخر قد خالطه وعرف خبيثته أقرب إلى ظن الصحة من خبر جمع ليست لهم تلك الخلطة وربما طرق الشك في كثير من التجريحات لأسباب لا توجب في الحقيقة جرحاً كما سيأتي

توضيحه فاذا قيل لا بد من البحث في علاقة المعدلين والمجرحين بالراوي حتى
تتبين مقدار الثقة بأقوالهم بالنسبة له لكان ذلك وجهاً معقولاً ومن من المحدثين
لم ينله جرح من أحد معاصريه فاذا أطلقنا باب تقديم الجرح مطلقاً كان ضرراً عظيماً
(لا يقبل الجرح الا مبنياً ويقبل التعديل بدون بيان)

هذا الاصل ذو شقين وكلاهما محل للنظر والخلاف فقال قوم لا بد من
بيان سبب الجرح وقيل يقبل بدون بيان واشترط البيان هو المختار لأننا رأينا
كثيراً من العلماء قد حوا في رواية بأشياء ظنوها قوادح وليست قوادح كما
جرح شعبة راوياً بأنه كان يركض بغلته وجرح بعضهم مالك بن حرب بأنه كان
يبول قائماً وجرح بعضهم راوياً بأنه كان يستكثر من مسائل الفقه وجرح بعضهم
راوياً بأنه كان يتكلم كثيراً وبالجملة فإن من يكره صفة من الصفات قد يعتبرها
جرحاً للراوي ولو لم يكن فيها شيء يمس عبد الله أو ضبطه ولذلك نقول ان
اشتراط البيان في الجرح واجب .

أما التعديل فقال بعضهم أيضاً باشتراط البيان فيه كالجرح وقال الآكثرون
لا يشترط لأن مفهوم العدالة معلوم اتفاقاً فسكوته عنها كيان بخلاف الجرح
فإن أسبابه كثيرة كما قلنا بعضها يوجبها وبعضها لا قالوا ان العدالة قد تتصنع
فيغتر بالظاهر من لا خبرة له بالناس فقد أجاب أحمد بن يونس عن سألته عن عبد الله
العمري إنما يضعفه رافضى مبغض لا بأنه لو رأيت لحيتته وخضابه وهيئته
لعرفت أنه ثقة استدلل على ثقته بحسن هيئته في نظره . والجواب أن قصارى
ما يكون في إثبات العدالة إنما هو الظن القوي بعدم مباشرة الممنوع أما العلم
فتعذر والجهل بمفهوم العدالة ممتنع عادة من أهل الفن ولا بد في أخبار المعدل
من تطبيق مفهوم العدالة على حال من عدله فاغنى ذلك عن الاستفسار ونحن

نقطع بأن جواب أحمد بن يونس إنما هو استرواح لا استدلال إذ لا نشك في أنه لو سئل أحسن لحيته وخضابها كان عدلاً لنفى ذلك .

والحق أن كثيراً من الناس قد يغتر بالظواهر فيعدل ما ليس عدلاً ونحن نشاهد شيئاً من ذلك كثيراً فقد سمعت عن شيخ عظيم يغاو في الشئاء على آخر لانه كان يصلى الوتر كذا ركعة وكم من مرة أفرطنا في الشئاء على أناس لأنهم يتأدبون بحضرتنا أو يفعلون أماناً خيراً أو ربما كان من يخالطهم يعلم من أحوالهم ما لا نعلم وهنا يأتي ما قدمناه سابقاً من وجوب النظر في العلاقة بين المعدل ومن يعدله حتى يقوى عندنا الظن بأنه يخبر عن خبرة لا اكتفاء بمجرد الظواهر .

عدالة الصحابة

(الصحابة عدول كلهم)

عدالة الصحابة من المسائل التي كان فيها الخلاف فقال جمهور المسلمين أنهم جميعاً عدول لا يستل عنهم ولا تطلب تركيتهم وقال فريقهم كغيرهم فيطلب تعديلهم وقال المعتزلة هم عدول الأمن قاتل علياً . ودليل الجمهور أن الله ورسوله قد شهدا لهم وليس بعد الله ورسوله شيء فقد أثنى عليهم الله بقوله (والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) الآية وقال عليه الصلاة والسلام لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مدأ أحدكم ولا نصيفه وليس لكلام المعتزلة معنى لانه يترتب عليه إسقاط مثل طلحة والزبير وهما ممن رضى الله عنهم بالنص قال تعالى (لقد رضى الله عن المؤمنين اذ بايعوناك تحت الشجرة) وكانا ممن بايع تحتها .

والمراد بالصحابي في اصطلاح جمهور الأصوليين من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم متبوعاً له مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفاً من غير

تحديد بزمن مخصوص وقدره بعضهم بسنة أو غزوة . وإنما كان رأى الأصوليين
ما قدمنا لأن المتبادر من الصحابي وصاحب فلان العالم ليس إلا ما بيناه وعرف
هذا العرف الشائع في قولهم أصحاب ابن مسعود وأصحاب أبي حنيفة لا يقال ذلك
إلا لمن لازموه مدة استحقوا بها هذا اللقب وربما يفيد هذا قول رسول الله
صلى الله عليه وسلم لبعض من يخاطبهم من المسلمين الله الله في أصحابي فإن هذا
يدل على أن اسم الأصحاب كان يطلق على قوم عرفوا بكثرة المقام مع النبي
صلى الله عليه وسلم ومرافقته في أسفاره وغزواته . وهذا الاصطلاح مخالف
للاصطلاح المشهور عند الحديثين وهو أن الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه
وسلم مسلماً ومات على إسلامه .

وتعرف الصحبة بالشهرة وإذا ادعاهامعاصر لرسول الله صلى الله عليه
وسلم فالظاهر صحة دعواه ولا تقطع به ﴿ ١٠ ﴾

(إذا قال الصحابي قال عليه الصلاة والسلام حمل على السماع . وأقوى
منه قال لنا وسمعت منه وحدثنا . وقوله سمعته أمر أو نهى حجة وأقل منه
أمرنا أو نهينا أو أوجب علينا وحرم . ومن السنة ظاهر في سنة الرسول . وكنا
نفعل أو نرى وكانوا يفعلون ظاهر في الاجماع . وكنا نفعل في عهده رفع للحديث
وأقوى منه كنا نقول وهو يسمع فلا ينكر) .

للصحابي في رواية الحديث ألفاظ مختلفة . منها أن يقول كما هو الغالب
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والغالب أن لا يقولها إلا إذا سمع الحديث منه
صلى الله عليه وسلم ولذلك يحمل على السماع ورأى القاضي أبي بكر أن هذا يحتمل
السماع والارسال وقوله لا ريب فيه إلا أن ذلك لا يضر لأن الغالب أن
الصحابي لا يرسل إلا عن صحابي مثله وكأهم عدول كما قدمنا ولم يعرف أن صحابياً

روى عن تابعي الا ما عرف عن بعضهم من الرواية عن كعب الاحبار في الاسرائيليات وربما استدلل القاضي أبو بكر بما رواه مالك في الموطأ عن أبي بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام قال كنت أنا وأبي عند مروان بن الحكم وهو أمير المدينة فذكر له ان أبا هريرة يقول من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم (وكان يسند الحديث) فقال مروان أقسمت عليك لتذهبن الى أمي المؤمنين عائشة وأم سلمة فلتسألنهما عن ذلك فذهب عبد الرحمن وذهبت معه حتى دخلنا على عائشة فسلم عليها ثم قال يا أم المؤمنين انا كنا عند مروان بن الحكم فذكر له ان أبا هريرة يقول من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم قالت عائشة ليس كما قال أبو هريرة يا عبد الرحمن اترغب عما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع قال عبد الرحمن لا والله قالت عائشة فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم ثم خرجنا حتى دخلنا على أم سلمة فسألناها عن ذلك فقالت مثل ما قالت عائشة قال فخرجنا حتى جئنا مروان بن الحكم فذكر له عبد الرحمن ما قلنا فقال مروان أقسمت عليك يا أبا محمد ان تركن دأبى هذه فلما بالباب فلتذهبن الى أبي هريرة فانه بأرضه بالعقيق فلتخبرنه بذلك فركب عبد الرحمن وركبت معه حتى أتينا أبا هريرة فتحدثت معه عبد الرحمن ساعة ثم ذكر له ذلك فقال أبو هريرة لا أعلم بذلك إنما أخبرني به مخبر . فهذا يدل ان بعض الصحابة كانوا يسندون ما لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة معتمدين على ثقتهم بمن يروون عنه . فان قال الصحابي قال لنا أو حدثنا قوى الظن بالسماع ولا يبطل احتمال الارسال لأن الحسن البصري قال حدثنا أبو هريرة مع أنه لم يرو عنه مباشرة فأولوه بأنه يعني حدث أهل المدينة وأنا بها .

فان قال الصحابي سمعته أمر ونهى كان ذلك حجة عند الاكثرين وقيل فيه احتمال انه فهم من صيغة أو فعل أمراً ونهياً وليس أمراً ونهياً ولكن هذا احتمال بعيد . فان قال أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم علينا قوى الاحتمال لانه ينضم الى ما تقدم احتمال كون الأمر أو النهي بعض الأئمة أو ان ذلك استنباط ومع هذا فالاحتمال خلاف الظاهر اذ أن الظاهر انا أمرنا ممن يملك الأمر ولا يملكه الا المشرع وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم . أما قوله من السنة كذا فهو عند الاكثرين ظاهر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثير من الحنفية يرون انه أعم من سنته وسنة الخلفاء الراشدين ولكن الظاهر انه لا يطاق هذا القول الا للسنة النبوية وعلى هذا أكثر المجتهدين فهو حجة .

وقوله كنا نفعل أو نرى أو كانوا يفعلون ظاهر في الاجماع فيدل على اجماع ظني فهو حجة عند من يرى الاجماع الظني حجة فهو موقوف على جملة الصحابة وليس مرفوعاً فان زاد على ذلك قوله في عهده صلى الله عليه وسلم كان ذلك رفعاً للحديث فان قال كنا نقول وهو يسمع فهو رفع بلا خلاف .
تأويل الصحابي للخبر

(حمل الصحابي مرويه المشترك ونحوه على أحد ما يحتمله واجب القبول . وحمله الظاهر على غيره العمل بالظاهر ومثله تخصيصه العام وترك العمل بالمفسر . وترك الصحابة الاحتجاج بالحديث رد له) .

قد يرد الخبر محتملاً لأكثر من وجه فيحمله الصحابي على أحد محتملاته كأن يكون مجملاً أو مشكلاً أو خفياً فيبين المراد منه قال الأكثر من هذا التأويل واجب القبول لظهور أنه لموجب هو أعلم به لأن الظاهر من حال

المشروع أنه لا يورد في التشريع لفظاً مشتركاً إلا ويبين المراد منه بقريته حاله أو مقالة والصحابي الراوى للحديث المشاهد لحالة النبي صلى الله عليه وسلم أعلم من غيره . وخالف في هذا الراى المشهورون من الحنفية .

فإن كان الخبر ظاهراً فحمله على خلاف ظاهره فقد قال أكثر العلماء العمل بالظاهر لأنه هو الذى كلف به الناس وخالف في ذلك بعض الحنفية فقالوا يجب الحمل على ما عينه الراوى لأنه ليس يخفى عليه تحريم ترك الظاهر إلا لمقتضى يوجب ذلك فلو لا يتيقن من ذلك المقتضى أو أغلبية ظنه لما تركه والظاهر هو الراى الأول لأنه لا مانع من أن يكون عدل عن ظاهر اللفظ اجتهاداً منه واجتهاد الصحابي ليس واجب الاتباع — ومن ترك الظاهر تخصيص العام قال الحنفية يجب حمله على سماع المخصص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثل ذلك ما رواه ابن عباس مرفوعاً من بدل دينه فاقتلوه وأسند أبو حنيفة عن ابن عباس لا تقتل النساء إذا هن ارتددن عن الاسلام لكن يحسن ويدعون إلى الاسلام ويجبرن عليه فلزم تخصيص عام الخبر بهذا حملاً على أنه سمع هذا التخصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولما كان راى الشافعي ومالك وأحمد هو العمل بالعام المروى قالوا لا فرق بين ذكر وأنثى في استحقاق القتل بالردة — ومثل تخصيصه العام تقييده المطلق .

فإن كان اللفظ مفسراً وترك الصحابي العمل به بعد روايته تعين عند الحنفية أنه إنما تركه للعلم بالناسخ لأنه لا وجه لمخالفة النص بلا دليل فيجب اتباعه ومثلوا لذلك بما رواه أبو هريرة إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إذا هن بالتراب وحكى أن أبا هريرة أكتفى بالثلاث فقالوا بوجوب الغسل ثلاثاً . قال الذين يوجبون العمل بالمفسر قد يظن الصحابي ما ليس

بناسخ ناسخاً فأجاب الحنفية عن ذلك بأنه لا يخفى بعده فوجب تقيمه . وقالوا
ان النص واجب الاتباع فأجابوا نعم وهو الناسخ الذي لأجله ترك النص .
ولكن كيف يترك نص مرجح الصحة لناسخ لم يعلم أو ليس من الجائز أن
يكون الراوى اجتهد فعمل الا مر على التدب وقد يكون مخطئاً في اجتهاده .
فاذا لم يعلم عمل الراوى بمقتضى روايته ولكن علم أن الأكتثرين عموماً بخلافه
اتبع الخبر لأنه يحتمل أن الخبر لم يبلغهم فان علموا الخبر وتركوا الاحتجاج به
فالوجه رده

وفصل الحنفية في حكم ما اذا عمل غير الراوى على خلاف مقتضى الخبر فقالوا
إن كان الخبر مما يحتمل الخفاء على التارك لم يضر تركه ومثّلوا لذلك بحديث
من كان منكم قهقهه فليعد الوضوء والصلاة روي عن أبي معبد الخزاعي وأثر
عن أبي موسى الأشعري أنه ترك العمل به . وان كان مما لا يحتمل الخفاء
قدح في الخبر ومثّلوا له بالتغريب في حد الزنا الذي ثبت بحديث البكر بالبكر
جلد مئة وتغريب عام وقد ثبت أن عمر تركه بعد لحاق من غربه مرتداً . ولا
يخفى أن ترك التغريب قد بين سببه وقد كان لعمر اجتهادات من هذا القبيل
كعدم قطعه يد السارق في المجاعة

وأنت قد علمت أننا لا نرجح شيئاً على الخبر الثابت عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم الا ان علم أن الصحابة علموا به وتركوه فانه يتأكد حينئذ أنهم
لم يتركوه الا لمقتضى وجوب الترك أما عمل واحد على خلافه سواء كان راويه
أو غيره فلا ينهض حجة على تركه .

حذف بعض الخبر

(لا يجوز حذف بعض الخبر الذي هو جزء متمم له فان لم يكن كذلك
جاز حذفه)

قد يروى الراوى خبراً سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقتصر
على جزء منه ويترك الباقي فهل يجوز هذا . ان كان المحذوف متمماً للمذكور
ومرتبطاً به كالشرط والاستثناء والحال والغاية لم يجوز حذفه لأنه مبين للمراد
من صدر الخبر فحذفه اضاعة لذلك المراد وان لم يكن له ذلك الارتباط جاز حذفه
لأن الخبر حينئذ كخبرين أو أخبار وقد شاع ذلك من عمل أئمة الحديث . وربما
يقال ان كثيراً من أجزاء الأخبار المحذوفة كان يترتب على ذكرها زيادة علم
بالاسباب التي دعت الى ذلك الخبر والجواب عن ذلك انا نقول ان كان
المحذوف بهذه المثابة لم يجوز أيضاً حذفه لأنه يجعل فهم الشروع ناقصاً لأنه
متى علم وبين سببه سهل تعليله فيكون ذلك مساعداً على صحة القياس
الذي هو أحد الأدلة الشرعية ويعجبنى رأى من قال إنه لا يجوز حذف جزء
الخبر مطلقاً بل لا بد من روايته على الوجه الذي حدثه وقال ابن المهام ان
الأولى الاكمال

افادة خبر الواحد العلم

(قد يفيد خبر الواحد العلم بواسطة القرائن ولا يفيد مجرداً عنها)
خبر الواحد لا يفيد أكثر من الظن لجواز كذب الراوى وان كان
هذا الاحتمال يضعف عند وجود العدالة وقد تقترب بالخبر قرائن تقطع كل
احتمال بكذبه فيحصل العلم بمضمونه وهذا العلم لم يستفد من نفس الخبر وانما
استفيد منه بواسطة القرائن . وقيل انه لا يفيد العلم مع القرائن الا اذا كان

المخبر عدلاً وقيل بجواز افادته العلم مجرداً عن القرائن
إذا كان المراد بأن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم للناس كافة فلا نقول به
لأن الناس ليسوا على شكل واحد في التأثر من القرائن المختلفة بالأخبار فرب
رجل سريع التأثر يعتقد في انسان البعد عن الكذب ويصادف خبره قرائن
تزيد ذلك الاعتقاد فيحصل له العلم ويوجد بجانبه رجل آخر ليست عنده هذه
العقيدة فلا يزال الشك يحوم حول نفسه فلا يكاد يجزم بمثل تلك الرواية وإن
أريد أنه قد يحصل العلم بالخبر المحتف بالقرائن لبعض الناس فلا نطن أن أحداً
يشكره إذ هو مشاهد محسوس فلا يمكن أن يقال إن حصول العلم من الخبر الذي
هذا شأنه نتيجة عقلية لا تتخلف حتى يتحد فيها انناس كافة .

مسوغ الرواية

(مسوغ الرواية التحمل وبقاؤه إلى حين الأداء وكل من التحمل والأداء
عزيمة ورخصة .

فالعزيمة في التحمل أصل وخلف - - فالأصل أن يقرأ الشيخ من حفظ
أو كتاب وأنت تسمع أو أن تقرأ أنت أو غيرك من حفظ أو كتاب وهو
يسمع وهذا يسمى العرض فيعترف الشيخ أو يسكت بلا مانع - والخلف
عنه أن يكتب الشيخ إلى من يروي عنه حدثي فلان فاذا بلغك كتابي فحدث
عني بهذا الاستناد - أو أن يرسل رسولا يبلغه عنه ذلك ويجيز له الرواية عنه
والأوجه أنه لا يشترط الأذن والاجازة في الكتابة والرسالة كما لا يشترطان
في السماع لأنهما كانا خطاباً شرعاً وعرفاً فقد بلغ بهما رسول الله صلى الله عليه
وسلم كما بلغ بالمشافهة - ويكفي معرفة خط الكاتب وظن صدق الرسول
واشترط أبو حنيفة البينة كما في كتاب القاضي إلى القاضي . وللمحدثين اصطلاح

في التعبير بحدثنا وأخبرنا وأبأنا وحدثني وأخبرني وأبأني يعرف من كتب مصطلح الحديث:

والرخصة في التحمل الاجازة مع مناولة المجازية وبدونها كأن يقول له أجزتك أن تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثني به فلان عن فلان فاذا ناوله الكتاب كانت هذه مناولة والا كانت اجازة بدون مناولة .

والرخصة في دوام التحمل الى الأداء ان يتذكره الراوى بعد انقطاع الحفظ عند نظر الكتابة سواء كانت خطه أو خط غيره فان لم يتذكر بعد علمه أنه خطه أو خط الثقة في يده أو في يد أمين قال أبو حنيفة يحرم العمل وقال صاحبه يجب وهو الوجه لعمل الصحابة بكتب الرسول صلى الله عليه وسلم بالرواية ما فيه للعلماء بل لمعرفة الخط ككتاب عمرو بن حزم في الصدقات وهذا يرجح ما تقدم من قبول كتاب الشيخ بلا بينة .

والعزيمة في الاداء ان يؤديه بلفظه والرخصة أن يؤديه بمعناه بلا نقص ولا زيادة للعالم باللغة ومواقع الالفاظ ومنع بمض الحنفية وغيرهم الرواية بالمعنى مطلقا واستدل المجيزون بان الصحابة نقلوا كثيرا من الاحاديث بالالفاظ مختلفة في وقائع متحدة ولم ينكر عليهم . وورد عن ابن مسعود انه كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه أو قريبا منه ولم ينكر عليه أحد فكان ذلك اجماعا منهم على جواز الرواية بالمعنى — ولا يخفى ان الاحوط نقل الحديث بلفظه كما سمع عملا بقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمعه فرب مبلغ أوعى من سامع .

المرسل

(المرسل قول الامام الثقة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حذف

بعض السند وهو مقبول عند الحنفية وخالفهم في ذلك الشافعي وكثير
المرسل في اصطلاح المحدثين ما اسنده التابعي الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقد عرفه الحنفية بتعريف أوسع من هذا وهو ما اسنده أي امام ثقة الى
الرسول مع حذف بعض السند . واختلف في قبوله والا حتجاج به فقبله الشافعي
بشرط تعرف من نص عبارته في الأئمة وهي : فمن شاهد أصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم من التابعين حدث حديثاً منقطعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر
بأمور منها أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث فإن شربه فيه الحفاظ المأمونون
فأسندوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معنى ما روى كانت هذه دلالة
على صحة من قبل عنه وحفظه وان انفراد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده
قبل ما ينفرد به من ذلك ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره ممن
قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم فإن وجد ذلك كانت دلالة تقوي له
مرسله وهي أضعف من الأولى فإن لم يوجد ذلك نظر الى ما يروى عن بعض
أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولاً له فإن وجد يوافق ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم كانت في هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله الا عن أصل يصح وكذلك
ان وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
ثم يعتبر عليه بأن يكون اذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً
عن الرواية عنه فيستدل بذلك على صحته فيما يروى عنه - ويكون اذا شرك أحد
من الحفاظ في حديث لم يخالفه فان خالفه ووجد حديثه أئقص كانت في هذه
دلالة على صحة مخرج حديثه ومتى خالف ما وصفت أضرب حديثه حتى لا يسع
أحداً منهم قبول مرسله واذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت أجبنا أن
تقبل مرسله ولا نستطيع أن نزع ان الحجة تثبت به بثبوتها بالتصل وذلك ان معنى

المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عن يرغب عن الرواية عنه اذا سمي وان بعض المنقطعات وان وافقه مرسل مثله فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً من حيث لو سمي لم يقبل وان قول بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قال برأيه لو وافقه لم يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية اذا نظر فيها ويمكن أن يكون انما غلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوافقه ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء . فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا أعلم منهم واحداً يقبل مرسله لأمر أحدها أنهم أشد تجوزاً فيمن يروون عنه والآخرون أنهم يوجد عليهم الدلائل فيما أرسلوا بضعف مخرجه والآخرون كثرة الاحالة في الاخبار واذا كثرت الاحالة في الاخبار كان أمكن للوهم وضعف من يقبل عنه .

فتلخص من كلام الشافعي انه لا يقبل مرسل غير كبار التابعين اما الكبار منهم فيقبل مرسلهم اذا قوى (١) بأن يشركه الحفاظ الماء ونون فيسندون الحديث بمثل معنى ما روى (٢) أو بأن يوافقه مرسل غيره (٣) أو بأن يوافقه قول لبعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (٤) أو بأن يوافق فتوى كثير من أهل العلم وأن يكون اذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً فيه واذا شرك أحداً من الحفاظ في حديث لم يخالفه فان لم يتوفر له ذلك رد حديثه ومع القبول في حال الاعتضاد فان الحديث لا يكون في القوة كالمسند لما ذكر من الاحتمالات وقد احتج الشافعي على صحة نظره ببعض مراسيل أرسلها بعض صغار التابعين كابن شهاب ومحمد بن المنكدر ردها الناس مع علو مقام المرسلين في الحديث واما الحنفية فانهم قبلوا المرسل من أئمة الحديث تابعين كانوا أم ممن

بعدهم ورفعوا من قدر المرسل حتى جعلوه فوق المسند قالوا ان العدل جازم بنسبة
متن الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال قال رسول الله وهذا يستلزم
اعتقاد ثقة من اسقطه وكون المرسل من أئمة الشأن قوى الظهور في المطابقة
ولولم يكن معتقداً ثقة من اسقطه لم يكن بالارسال عدلاً اماماً والقرض غير
ذلك ولذلك لما قال الأعمش لا يراهم النخعي اذا رويت لي حديثاً عن ابن مسعود
فأسنده قال له اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه فاذا قلت قال
عبد الله فغير واحد وقال الحسن متى قلت لكم حديثي فلان فهو حديثه ومتى
قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعة فافادوا أن ارسالهم عند اليقين
أو قريب منه فكان أقوى من المسند . وقد تناقش هذه الحجج بأن راوى
المرسل قد يغتر بمن يروى عنه بحيث لو سماه لكان قبوله مجالاً للنظر اما كون
طريقة النخعي والحسن ما ذكر عنهما فانه لا يلزم منه أن يكون كل من
أرسل على هذا النمط على أن ابن الهمام نقل عن ابن سيرين لا تأخذ بمراسيل
الحسن وأبي العالية فانهما لا يباليان عن أخذ الحديث والحسن ممن قالوا عنه
انه اذا ارسل يكون قد روى عن سبعة .

ويمكن ان يوفق بين الرأيين بأن العضد الذي ذكره الشافعي أخيراً
وهو أن يكون اذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً فيه يفيد
ان المرسل اذا عرف بأنه لا يرسل الا عن ثقة معروف متفق على صحة حديثه
يقبل وهذا لا يأتى الحنفية ولا غيرهم اشتراطه لانه اذا لم يعرف عادة الراوى
في الارسال أو عرف انه يأخذ الحديث عن كان ولا يبالى فكيف يقبل
حديثه ويبقى الخلاف بعد ذلك في غير كبار التابعين اذا أرساوا فالشافعي لا يقبل
مرسلهم قولاً واحداً والحنفية يقبلونه اذا كان من أئمة الشأن والاوجه ما قاله

الشافعي لكثرة الشبه التي حامت حول المراسيل . فاذا قال الراوى عن رجل فقد اختار ابن الهمام رده لأن تصريحه بمن روى عنه مجهول لا يس كتركه من جهة التوثيق . وان قال عن الثقة قبل اذا كان من عادة الراوى المعروفة ان لا يصف بهذا الوصف الا شخصاً معروفاً هو ثقة في نفس الأمر كما عرف عن مالك في قوله حدثني الثقة عن بكير بن عبد الله الأشجج ظهر ان المراد مخزومة بن بكير واذا قال حدثني الثقة عن عمرو بن شعيب فهو عبدالله بن وهب أو ابن شهاب واستقرئ مثله عن الشافعي .

تكذيب الأصل للفرع

(اذا أ كذب الأصل الفرع رد الحديث واذا شك فهو حجة)

قد يحدث الراوى عن شيخه بحديث ثم يسأل الشيخ عن ذلك الحديث فيسكركه بتأنا والحكم حينئذ وجوب رد الحديث للعلم بأن أحدهما كاذب من غير تعيين وهذا قد ادح في قبول الحديث ولا تبطل بذلك عدالة الراوى وشيخه لانها ثابتة لا تزول بالشك . فان شك الشيخ ولم ينف فالحديث حجة عند الاكثرين ورده الكرخي والقاضي وأبو زيد ونفر الاسلام . احتج الاكثرون بأن الفرع عدل جازم لم يكذب فيقبل كما اذا مات الأصل أو جن اذا لا فرق بينهما وبين النسيان

انفراد الثقة بزيادة

(اذا انفراد الثقة بزيادة في الحديث ومجلس السماع متحد ومن معه لا يغفل

مثلهم عن مثلها لم تقبل والا قبلت)

قد يروى الحديث رواة متعددون فتجيئ في رواية أحدهم زيادة ليست في رواية غيره فان كان مجلس السماع متحداً والسامعون الذين أغفلوا الزيادة

لأن يغفل مثلهم عن مثلها ردت تلك الزيادة لأن غلطه إذا أظهر من غلطهم فإن كان مثلهم يغفل عن مثلها عادة قبلت عند الجمهور لأن الراوى ثقة جازم لم يظهر غلطه فوجب قبوله كما لو أنفرد برواية الحديث ولم يقبلها فريق من المحدثين لأنهم قالوا ان غلطه ظاهر لنفى المشاركين له فى السماع والمجلس وهم متوجهون لما توجه له والجواب ان كان النافون ممن لا يغفلون عن مثل هذه الزيادة فمسلم ظهور غلطه والا فالأظهر عدم الغلط لأن سهو الانسان فى انه سمع ولم يسمع بعيد.

فان تعدد المجلس أو جهل تعدده قبلت الزيادة اتفاقا لأنه لا تعارض . ومن الزيادة ان يرسل الحديث جماعة ويسنده أحدهم أو ان يقفوه على الصحابى ويرفعه أحدهم أو يقطعوه ويصله فالحكم فى ذلك ما تقدم . ومحل ما ذكر اذا لم تعارض الزيادة الاصل بأن لم تغير حكمه فان عارضته وتعذر الجمع فقبل تقبل وهو مقتضى الدليل السابق وقيل لا تقبل وهو مقتضى نص أهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه الثقات لكن قال جمهور الاصوليين أن الشاذ الممنوع قبوله انما هو ماخالف فيه روايه الثقات مع العلم باتحاد مجلس سماعهم ولا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة . ومن قبول الزيادة المعارضة انه ثبت فى الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اتباع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وقال لعتاب بن أسيد لما بعته الى أهل مكة انهم عن بيع ما لم يقبضوا — أجرى الحنفية المعارضة بين الروايتين ورجحوا الثانية لما فيها من زيادة العموم لأنها تناول الطعام وغيره .

(خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يثبت به حكم الا اذا اشتهر او تلقته الأمة بالقبول)

من الأخبار ما تعم به البلوى أى يحتاج اليه كل مكلف حاجة متأبكة مع كثرة تكرره وهذا لا يقبل موجبا الا اذا اشتهر أو تلقته الأمة بالقبول بأن ساموه وعملوا بمقتضاه وهذا رأى الحنفية ومثلوا لذلك بخبر بسرة بنت صفوان من مس ذكره فليتوضأ وقالوا انه لم يثبت ولم تلقه الأمة بالقبول ولذلك ردوه ولم يعملوا به ومن غريب أمر الخلاف انه ينما تقول الحنفية ذلك يقول غيرهم ان الحديث متواتر رواه سبعة عشر صحابيا وخرجه معظم رجال الحديث عن بسرة وجابر وأم حبيبة وسعد وأبي هريرة وأم سلمة وزيد بن خالد الجهني وابن عمر وعائشة وابن عباس وأروى بنت أنيس وأبي وأنس وقبيصة ومعاوية ابن حيدة والنعمان بن بشير وأصح هذه الطرق رواية بسرة بنت صفوان كما قاله البخارى نص على ذلك كله شارح الموطأ في باب الوضوء من مس الفرج ثم روى مالك في الموطأ عن سعد وابن عمر انهما كانا يأمران بالوضوء والغلو في الخلاف يجعل المختلفين دائما على طرفي قطر الدائرة فاين كون الحديث خبر واحد من كونه متواترا والاصولى ليس له الحكم في مثل هذا وانما يرجع فيه لأئمة الحديث الذين هم به أعرف .

واستدل الحنفية على عدم الإيجاب بخبر الواحد فيما تعم به البلوى أن العادة قاضية بتنقيب المتدينين عن أحكام ما اشتدت حاجتهم اليه لكثرة تكرره والعادة أيضا قاضية بالقائه الى الكثير دون تخصيصه بالواحد أو الاثنين ويلزم ذلك شهرة الرواية والقبول وعدم الخلاف فيه اذا روى فاذا عدم الأمران دل ذلك على خطأ الراوى أو نسخ الحكم فلا يقبل فعارضهم القائلون بقولهم ان خبر الواحد فيما تعم به البلوى قد قبلته الأمة في تفاصيل الصلاة وقبلتموه في مقدماتها فأوجبتم به الوضوء من الفصد ومن القهوة في الصلاة وقبل فيما تعم

به البلوى القياس وهو دون خبر الواحد وجواب الحنفية على هذا منع ان مثل
الفصد والقهقهة مما تم به البلوى لانهم عرفوه بما سبق في صدر المسألة ولم
يتمكنوا من الجواب عن ايجاب قراءة الفاتحة في الصلاة بخبر الواحد وهذا مما
تم به البلوى قطعاً ولذلك قال ابن الهمام فلا يتجه ايجابهم السورة مع الخلاف
اما القياس فقالوا اما قبلناه فيما تم به البلوى لا فادته الظن بخلاف خبر الواحد
في ذلك .

” (اذا انفرد الراوى بما شاركه بالا حساس به خلق كثير مما تتوفر الدواعى
على نقله يقطع بكذبه)

اذا كانت الحادثة التى نقل الخبر في شأنها يشترك في الاحساس بها خلق
كثير والدواعى متوفرة على نقلها ثم انفرد شخص برواية خبرها قطعنا
بكذبه وخالف في ذلك الشيعة قال الجمهور ان العادة تقضى بكذب ذلك الراوى
لأن طباع الخلق مجبولة على نقل مثل ذلك الخبر والعادة تحيل أن يكتموه
خصوصاً اذا تعلقت به مصالح العباد قال الشيعة أن الحوامل على الترك كثيرة
ولا طريق الى علم عدمها ومتى كان هناك هذا الاحتمال فلا معنى للقطع بكذب
الراوى ولذلك لم ينقل النصارى كلام عيسى في المهد مع أن الحادثة مما تتوفر الدواعى
على نقله فأجابهم الجمهور بأن العادة تحيل شمول حامل الكتمان للكل وأجابوا
عن حادثة عيسى بأن الظاهر انه لم يحضرها الا الآحاد .

والذى حمل على وضع هذه المسألة موضع البحث مذاهب سياسية ترجع
لى استحقاق الخلافة فان الشيعة يرون أن علياً مستحق للخلافة بالنص وهذا
مرتوفر الدواعى على نقله ومع ذلك فلم ينقل عن أحد من الصحابة الذين
اشروا رسول الله صلى الله عليه وسلم ورافقوه واتفقوا كلمهم أو جلهم على

إعطائهم الأبي بكر فقال الجمهور إن الخبر بعد هذا في النص على خلافة علي لرسول الله صلى الله عليه وسلم مقطوع بكذبه لاحالة العادة أن يتفق الأصحاب على كتمان هذا الخبر ومما لا يعقل عادة أن يتفقوا كلهم في حامل على الكتمان. والظاهر أنه من المستبعد جدا ان لم يكن من المستحيل أن يخص رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل هذا الخبر الذي به يرتبط أمر أمته ويحتاج الى اتفاق رأيهم واحدا أو اثنين من أصحابه حتى لا يكون معلوما الا لمن اختصهم به لأن ذلك لا يفيد الفائدة المطلوبة من بيعة علي والرجوع اليه في أمر الإمامة

أفعاله عليه السلام

(أفعاله الجبلية تدل على إباحتها لناوله وما ثبت أنه مختص به من غيرها كان خاصا به وما ظهر بيانا للكتاب بقول أو قرينة حال فهو مبين وحكمه حكم المبين وان لم يكن من هذه الاقسام وعرفت صفته فأتمته فيه مثله وان جهات الصفة وكان قرينة فهو مندوب والا فهو مباح).

أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أنواع (١) جبلي كالأكل والشرب والنوم واللبس وما شاكلها (٢) قرب كالصلاة والصوم والصدقة وما مائلها (٣) معاملات كالبيع والزواج والمزارة والمعاملة وغيرها.

فأما الأفعال الجبلية فان فعله لها لا يقتضي أكثر من إباحتها اتفاقا. واما غيرها فان ثبت خصوصيته بها بدليل كانت خاصة به وليست أتمته فيها مثله كزواج أكثر من أربع وجواز النكاح بغير مهر ومواصلة الصوم. وان لم تكن مختصة به فان تبين أنها بيان لمجمل من الكتاب أو تقييد لمطلق أو تخصيص لعام التحقت بيانا به وكان حكمها حكم ما تبين ويعرف كونها بيانا بدليل قولي كقوله في الصلاة صلوا كما رأيتموني أصلي وفي الحج خذوا عني

مناسكتكم أو بقرينة حال كصدوره عند الحاجة الى بيان لفظ مجمل والفعل صالح
ليبانه كالقطع من الكوع في السرقة وكالتيم الى المرفقين فهو بيان لا يتهدا عند
من يثبت اجمالها .

فان لم يظهر كونه خاصاً أو مبيناً فان عرفت صفته من وجوب أو ندب
أو اباحة فان أمتة في ذلك مثله ودليل ذلك ان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله
احتجاجاً واقتداءً كما قبل عمر الحجر الاسود وقال لولا اني رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقبل ما قبلتك وقول الله تعالى (لقد كان لكم في رسول الله
أسوة حسنة) والتأسي هو أن تفعل مثل ما يفعل على الوجه الذي فعله لأجل
الاقتداء به وقوله تعالى (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) والاتباع
مثل التأسي في المعنى .

فان جهات الصفة وكان الفعل من جنس القرب كصلاة ركعتين لم يواظب
عليهما دل ذلك على الندب وان لم يكن من جنسها دل على الاباحة وفي هذه المسألة
خلاف طويل وهذه أقوالهم فيها .

قال أبو اليسر ان كان الفعل معاملة فالاباحة اجماعاً وان كان قرينة فهو
مثل خلاف ونقل عن مالك الوجوب عليه وعلينا .

وقال الكرخي مباح في حقه لتيقنها في الفعل وليس للأمة اتباعه الا
بدليل وقال جمع من الحنفية الاباحة في حقه ولنا اتباعه الا بدليل وهذا ان
المذهب ان يعكران على نقل أبي اليسر الأجماع على الاباحة في المعاملات فانها
لم يفرقوا بين قرينة ومعاملة .

وقال المحققون ان الخلاف انما هو بالنسبة الى الأمة فمن قائل بالوجوب
ومن قائل بالندب ومن قائل بالاباحة ومن قائل بالوقف ومختار الآمدي وابن

الواجب ما ذكرنا أولاً وهو الظاهر لأن المتيقن من صدور الفعل منه إباحته فلا يثبت الزائد على ذلك إلا بدليل وظهور قصد القرينة دليل أن الفعل مطلوب والمتيقن من الطلب الندب فلا يثبت ما زاد عنه. أما ادعاء أن الفعل يثبت بنفسه مع جهل صفته حكماً شرعياً فوق الإباحة فهو قول بلا دليل وكل ما ذكره من أدلتهم إنما يتجه إذا علمت صفة الفعل وفرض المسألة أنها مجهولة.

التقرير

(إذا علم عليه السلام بفعل فلم ينكره دل ذلك على إباحته فإن كان تقدمه دليل طالب للكف عنه كان ذلك التقرير مخصصاً أو ناسخاً).

تقرير الرسول للفعل مع القدرة على إنكاره دليل إباحته وينسخ ما سبقه مما يدل على تحريم الفعل أو يخصه لأنه لو لم يعتبر كذلك لكان سكوت الرسول عن الإنكار تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وهو محال فإن رأى النبي صلى الله عليه وسلم مستبشراً من الفعل كان ذلك أدل على إباحته قال الحنفية إلا إذا دل دليل على أن الاستبشار إنما هو بأمر آخر لا بالفعل وإنما قالوا ذلك للخروج مما يدل عليه استبشار رسول الله صلى الله عليه وسلم عند حكم القائف بأن أقدام أسامة من أقدام زيد فإنهم لو جعلوا ذلك تقريراً لهم جعل القيافة حجة تثبت بها الإنساب كما قال الشافعي وأبو حنيفة لا يقول بها فقالوا إن استبشاره لم يكن من الحكم وإنما هو مما يثبت عنده من تركهم الطعن في نسب أسامة والزام الطاعنين بخطئهم في الطعن على اعتقادهم ولا شك أن هذا مدفوع بأن ترك إنكار الرسول للقيافة ظاهر في أنها حق فلا يجوز الترك إلا مع أنها حق والا لا نكرها ولا ينفي إنكاره لها المقصود من رجوع الطاعنين عن طعنهم والنظر يقضى بأن الرجوع إلى القيافة أمر محتم في بعض المحال وهو أولى

من اثبات نسب الولد الى أبوين ولا مرء أن للعرب في القيافة قدما ثابتة لا ينكرها عليهم الا من لم يعرف حالهم ولسنا نقول ان حادثة زيد وأسامة قد ثبت فيها النسب بشهادة القائف لأن الفراش كان موجوداً والنسب يثبت به بمقتضى الحديث الولد للفراش وانما نقول بها حيث كان النزاع بين اثنين في ولد كل يدعيه ولا مرجح لاحدهما على الآخر فهنا لا مانع من اثبات النسب بها عملاً بما أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجملة.

— النظر الثاني في حجية السنة —

قد أجمع المسلمون على ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة في الدين ودليل من أدلة الاحكام ودل على ذلك كتاب الله الذي هو أصل الشريعة قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا قال عبد الله بن مسعود لعن الله الواشيات والمستوشيات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت يا أبا عبد الرحمن بلغني انك لعنت كيت وكيت فقال وما لي لا لعن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله فقالت المرأة لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته فقال لئن كنت قرأتيه لقد وجدته قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وروى عن عبد الرحمن بن يزيد انه رأى محمداً عليه ثيابه فقال ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه الآية وروى ان طائوساً كان يصلي ركعتين بعد العصر فقال له ابن عباس اتركهما فقال انما نهى عنهما أن تتخذوا سنة فقال ابن عباس قد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر فلا أدري أتعذب عليهما أم تؤجر لأن الله

قال وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم . والسنة هي التي جاءت مبينة لما أجمل من الأحكام في الكتاب كالصلاة والزكاة والحج والصوم والطهارات والذبايح والانكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان وغير ذلك وهو داخل تحت قوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم قال رجل لمطرف بن عبد الله لا تحدثونا إلا بالقرآن فقال والله ما نريد بالقرآن بدلا ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا وقال الاوزاعي الكتاب أحوج الى السنة من السنة الى الكتاب وذلك لأنها تبين المراد منه .

وعلى الجملة فان حجية السنة من ضروريات الدين أجمع عليها المسلمون ونطق بها القرآن
التعبد بخبر الواحد

(التعبد بخبر الواحد جائز عقلا وقد وقع سمعا في العمليات والحدود)
بعد اتفاق المسلمين على ان السنة حجة في الدين بحثوا في جواز التكليف بخبر الواحد فمنهم من شذ وأحاله عقلا وذلك باطل لأن ذلك التعبد لا يستلزم محالا إذ ما المانع من ان يقول المشرع كلفتمكم أن تعملوا بالخبر اذا غلب على ظنكم صدقه قالوا انه لو جاز لترتب عليه تحريم الحلال وتحليل الحرام لجواز أن يخطئ الخبر فاذا تعارض خبران ورجحنا أحدهما بمرجح فربما كان مارجحناه غير الراجح في نفس الأمر واذا تساويا لزم ان يكون الشيء حلالا حراما في آن وهو تناقض محال وما أدى الى المحال محال والجواب عن الاول انه متنفذ على رأى من يصوب كل مجتهد وعلى رأى من يقول ان المصيب واحد كان يلزم ما ذكر لو قطعنا بموجب كل واحدنا انما نظنه والظن هو الذي

كلفت به الأمة ونجوز خلاف هذا المظنون وفي الثاني نجزم بأن أحد المتعارضين هو الصواب في نفس الأمر فإن ظنناه سقط الآخر والا فانا كلفنا ان نتوقف حتى يرجع أحد الدليلين .

أما التعبد به سماعاً في العمليات فكذلك لم يخالف فيه إلا من شذ والدليل على ذلك (أولاً) انه تواتر عن الصحابة في وقائع لا تخصي العمل به ومجموع هذه الوقائع يفيد إجماعهم على إيجاب العمل بأخبار الآحاد وكثيراً ما كانوا يتركون آراءهم التي ظنوها باجتهادهم اذا روى لهم خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عمر يقول لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بخلاف هذا وكانوا يرجعون الى أممات المؤمنين في كثير من الحوادث ليعلموا ماذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل فاذا علموه لم يتجاوزوه وعلى ذلك جرت سنة التابعين من بعدهم فثبت ان ذلك مجمع عليه من السلف وانما الخلاف حدث بعدهم وتقدير انهم انما عملوا بتلك الاخبار لقرائن احتفت بها لادليل عليه — ثانياً — ما تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من انفاذه أمراءه وقضاة ورسله وسعائه الى الأطراف وهم أفراد لا يرسلهم إلا لقبض الصدقات وحل العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع وقد ثبت باتفاق أهل السير انه كان يلزم أهل النواحي قبول قول رسله وسعائه وحكامه ولو احتاج في كل رسالة الى تنفيذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع أصحابه وخت دار هجرته عن أصحابه وأنصاره — ثالثاً — قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فالتائفة نفر يسير كالثلاثة ولا يحصل العلم بقولهم ولكن هذه الآية لا تقيد إلا وجوب التبليغ وليس فيها دلالة على وجوب العمل بمقتضى ما بلغ اذا كان الخبر واحداً

وقال فريق من المجتهدين لا يمنع التعبد بخبر الواحد وإنما نوجب التعدد في الرواية فلا يقبل خبر إلا إذا رواه اثنان فأكثر واستدلوا على ذلك بحوادث توقف الرسول والصحابة عندها في خبر الواحد حتى تأكدوا من صحته فمن ذلك حديث ذى اليمين حين أخبره بأنه سلم من ركعتين فإنه سأل عن ذلك أبا بكر وعمر فلما وافقا على صحة الخبر أتم الرسول الصلاة وسجد للسجود ولم يكف بمجرد خبر ذى اليمين وحده ورد أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجد حتى أخبره معه محمد بن مسلمة ورد أبو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من استئذانه الرسول في رد الحكم بن أبي العاص وطالباه بمن يشهد معه بذلك ورد عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري ورد عليّ خبر أبي سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يخلف على الحديث وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت بكاء أهله . وقد رد الجمهور على هذا الدليل بأن التوقف الذي حصل في هذه الحوادث إنما كان لأسباب خصوصية قارتها فاحتيج للتثبت . والنتيجة الواضحة أن وجوب العمل بخبر الواحد يتوقف على غلبة الظن بصدقه وللمجتهد أن يثبت من ذلك حسماً يريه الله وهو لاء الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم كانوا يتوقفون حينما يرون موجباً للريبة في الخبر أما إذا لم تكن ريبة فلا ولذلك قبلوا خبر أبي بكر في الإمامة بالاجماع من غير أن يحتاج لشاهد معه على صحته

وكما يجب العمل بخبر الواحد في العمليات يجب في الحدود وخالف في ذلك أكثر الحنفية على رواية ابن الهمام . استدلل الجمهور بأن الراوى عدل ضابط جازم روى رواية في حكم عملي فيقبل كما يقبل في غيره وكون الحدود تدراً بالشبهات

لا يوجب فرقا لأن المراد بها الشبهة في نفس السبب لا في الموجب للسبب وهذا الجواب غريب لأن الشبهة في وجوب العقاب أقوى في دفعه من الشبهة في ثبوت الجريمة ولذلك منعوا ثبوت الحدود بالقياس الا ان يقال ان الشبهة بعد عدالة الراوى وضبطه ضعيفة فلا تعتبر

— النظر الثالث في نسبة السنة الى الكتاب —

(١) رتبة السنة متأخرة عن رتبة الكتاب في الاعتبار. والدليل على ذلك أمور

(أولا) ان الكتاب مقطوع به والسنة مظنونة والقطع فيها انما يصح على الجملة لا على التفصيل بخلاف الكتاب فانه مقطوع به على الجملة والتفصيل والمقطوع به مقدم على المظنون ولعله لا يوجد من متواترها القولى شئ
(ثانيا) ان السنة ايمان للكتاب أو زيادة على ذلك فان كانت بيانافالبيان نال الميمين في الاعتبار إذ يلزم من سقوط الميمين سقوط البيان لا العكس وما شأنه هذا فهو أولى بالتقدم وان لم يكن بيانافلا يعتبر الا بعد ان لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب

(ثالثا) مادل على ذلك من الاخبار كحديث معاذ وأثر عمر اللذين تقدم ذكرهما ومثله عن ابن مسعود من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله فان جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم ومثل ذلك عن ابن عباس وهو كثير في كلام السلف والعلماء وهو الوجه في تفرقة الحنفية بين الفرض والواجب

معنى آخر لا يوجد في الكتاب هذا محل النزاع .
وعلى هذا المعنى ينزل الوجه الثاني وايضا فاذا كان الحكم في القرآن
اجاليا وهو في السنة تفصيلي فكأنه ليس اياه فقوله تعالي اقيموا الصلاة اجمل
فيه معنى الصلاة وبينه عليه السلام فظهر من البيان ما لم يظهر في المبين وان
كان معنى البيان هو معنى المبين ولكنهما في الحكم يختلفان ألا ترى ان الوجه
في الجمل قبل البيان التوقف وفي البيان العمل بمقتضاه فلما اختلفا حكما صار
كاختلافهما معنى فاعتبرت السنة اعتبار المفرد عن الكتاب

واما الوجه الثالث فسيأتى الجواب عنه في المسألة التالية واما الرابع فانما
وقع الخروج عن السنة في اولئك لمكان اعمالهم الرأى واطراحهم السنن لامن
جهة أخرى وذلك ان السنة توضح الجمل وتقيّد المطلق وتخصّص العموم
فتخرج كثيرا من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في اصل اللغة وتعلم
بذلك ان بيان السنة هو مراد الله من تلك الصيغ فاذا طرحت واتبع ظاهر
الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالا في نظره جاهلا بالكتاب

(٣) ثم تكلم بعد ذلك في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة حتى صار
متضمنا لكليتها في الجملة وان كانت بيانها في التفصيل . من الأصوليين من
ادخل السنة في القرآن بادلة عامة جدا نحو (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا) وهذا أقرب الى أن يكون دليل على حجية السنة

ومنهم من ادخلها فيه باعتبار أنها شارحة ومفسرة حيث بينت كيفيات
العمل أو أسبابه أو شروطه أو موانعه أو لواحقه أو ما أشبه ذلك كيها
للصلوات على اختلافها في ووقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها وبيانها
للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال المزكاة وتعيين ما يزي وما لا يزي

وبيان احكام الصوم والطهارات وغير ذلك قيل لمطرف بن عبد الله
لا تحذونا إلا بالقرآن فقال مطرف والله ما نريد بالقرآن بدلا ولكن نريد من
هو اعلم منا بالقرآن

ومنه من أدخلها في الكتاب بالنظر الى مجال الاجتهاد الحاصل بين
الطرفين الواضحين ومجال القياس الدائر بين الأصول والفروع وذلك هو
الذي يراد شرحه .

مجال الاجتهاد

قد ينص في القرآن على طرفين مبيينين فيه أوفى السنة وتبقى الواسطة على
اجتهاد لمجازية الطرفين إياها فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ فيترك الى
انظار المجتهدين وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجرى على مسلك
المناسبة فيأتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وأنه لاحق بأحد
الطرفين أو أخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي أو غيره ويتوضح
ذلك بأمثلة .

(الاول) أحل الله الطيبات وحرم الخبائث وبقي بين هذين الأصلين
أشياء يمكن لحاقها بأحدهما فينبغي عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الامر
فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ونهى عن
أكل لحوم الحمير الأهلية وقال أنها ركس فهذا كله راجع الى معنى اللاحق
بالخبائث كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب والحبارى والأرنب واشباهها
بأصل الطيبات .

(الثاني) أحل الله من المشروبات ما ليس بمسكر كالخمر واللبن والعسل
وأشباهها وحرم الخمر لما فيها من ازالة العقل الموقفة للعداوة والبغضاء والصدع

ذكر الله وعن الصلاة فوقه فيما بين الأصيلين ما ليس بمسكر حقيقة ولكنه يوشك أن يسكر وهو نبيذ الدباء والمزفت والمقير وغيرها فهي عنها الحاقا لها بالمسكرات تحقيقاً لسداً للذريعة فهذا ونحوه دأر في المعنى بين الأصيلين فكان البيان منه عليه الصلاة والسلام يعين مدار بينهما إلى أي جهة يضاف .

(الثالث) أباح الله من صيد الجارح المعلم ما أمسك عليك وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلماً فصيده حرام إذ لم يمسه إلا على نفسه فهو محرم بالأصل ودار بين الأصيلين ما كان معلماً ولكنه أكل من صيده فالتعليم يقتضي أنه أمسك عليك والا كل يقتضي أنه اصطاد لنفسه لاللك فتعارض الاصلان فجاءت السنة ببيان ذلك فقال عليه الصلاة والسلام فإن أكل فلا تأكل فاني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه وفي حديث آخر اذا قتله ولم يأكل منه شيئاً فأنما أمسكه عليك وجميع ذلك رجوع إلى الأصيلين .

(الرابع) نهى الله المحرم أن يقتل الصيد مطلقاً وجعل الجزاء على من قتله متعمداً وإيسح للحلال مطلقاً فبقي قتله خطأ محل النظر فجاءت السنة مسوية بينه وبين العمد .

(الخامس) ان الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن وجاءت بينهما أمور ملتبسة لأخذها بطرف من الحلال والحرام فبين صاحب السنة عليه الصلاة والسلام من ذلك على الجملة وعلى التفصيل فالأول قوله الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهاً الحديث ومن الثاني قوله في حديث عبد بن زمعة واحتجني منه يأسودة لما رأى من شبهه بعتبة وفي حديث عدي بن حاتم في الصيد فاذا اختلط بكلابك كلب من غيرها فلا تأكل لا تدري لعله قتله الذي ليس منها إلى ما مائل ذلك .

(السادس) حرم الله الزنا وأحل الزوج ومالك اليمين وسكت عن النكاح المخالف للمشروع فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض فجاء في السنة ما بين الحكم في بعض الوجوه حتى يكون محلاً لاجتهاد العلماء في الحاقه بأحد الأصلين مطلقاً أو في بعض الأحوال وبالأصل الآخر في حال آخر فجاء في الحديث إيمان امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة .

(السابع) أحل الله صيد البحر وحرم الميتة فدارت ميتة البحر بين الطرفين فأشكل حكمها فقال عليه الصلاة والسلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته .

(الثامن) جعل الله النفس بالنفس وأقص من الأطراف بعضها من بعض في العمد وجعل في الخطأ الدية وأشكل بين الطرفين الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة ونحوها فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ويشبه الإنسان التام خلقتة فبينت السنة فيه أن ديته العرة وأنه له حكم نفسه لعدم تحض أحد الطرفين له .

(التاسع) حرم الله الميتة وأباح المذكاة فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة بين الطرفين فاحتملها فقال في الحديث ذكاة الجنين ذكاة أمه ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال .

(العاشر) قال الله في توريث البنات فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف فبقيت البناتان مسكوتاً عنهما فنقل في السنة حكمهما وهو الحاقهما بما فوق اثنتين .

فهذه أمثلة يستعان بها على ماسواها فإنه أمر واضح لمن تأمل وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما أو اليهما معاً فيأخذ من كل منهما بطرف

فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما .

مجال القياس

قد يقع في الكتاب العزيز أصول تشير الى ما كان من نحوها ان حكمها احكامها وتقرّب الى الفهم الحاصل من اطلاقها ان بعض المقيدات مثلها فيجترى بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه وهذا النحو بناء على ان المقيس عليه وان كان خاصاً في حكم العام معنى فاذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو ما يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا وسواء علينا أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقياس أو بالوحي فهو جار في افهامنا مجرى المقيس والأصل ولذلك أمثلة توضحه .

(الأول) حرم الله الربا وربا الجاهلية هو فسخ الدين في الدين يقول الطالب اما ان تقضى وامان تربي وهو الذي دل عليه أيضاً قوله تعالى (وان تبتم فلکم رءوس أموالکم) واذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض ألحقت السنة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنى فقال عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً مثل سواء بسواء يداً بيد فن زاد أو ازداد فقد أربى فاذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان ذلك يداً بيد . ثم زاد على ذلك بيع النساء في أحد العوضين فانه يقتضى الزيادة . ويدخل فيه بحكم المعنى السلف يجر نفعاً وذلك لأن بيع هذا الجنس بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه لتقارب المنافع فيما يراد بها فالزيادة على ذلك من باب اعطاء عوض على غير شيء وهو ممنوع والأجل في أحد العوضين لا يكون عادة الا عند مقارنة الزيادة به في القيمة إذ لا يسلم الحاضر في الغائب الا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر

في القيمة وهو الزيادة - ويبقى النظر لمجاز مثل هذا في غير النقيدين والمطعمات ولم يجز فيهما وهو محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين بل من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها الى اليوم فلذلك ينتهها السنة إذ لو كانت بينة لوكل في الغالب أمرها الى المجتهدين كما وكل اليهم النظر في كثير من محال الاجتهاد فمثل هذا جار مجرى الأصل والفرع.

(الثاني) حرم الله الجمع بين الأم وبنتها وبين الأختين وقال وأحل لكم ما وراء ذلكم فجاء نهيه عليه السلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين الاختين موجود هنا (الثالث) وصف الله الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر فجاءت السنة بالحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه الطهور ماؤه .

(الرابع) ذكر الله دية النفس ولم يذكر دية الأطراف وهي مما يشكل قياسها على العقول فبين الحديث من دياتها ما وضع به السبيل وكأنه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره فلا بد من الرجوع اليه ويحذى حذوه (الخامس) ذكر الله الفرائض مقدرة لأهلها ولم يذكر ميراث العصبية الا ما أشار اليه في قوله في الابوين فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلامه الثلث الآية وقوله في الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين وقوله في آية السكالة وهو يرثها إن لم يكن لها ولد وقوله وإن كانوا أخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين . فافتضى ان ما بقي بعد الفرائض المذكورة فلامعصبه وبقي من ذلك ما كان من العصبية غير هؤلاء المذكورين كالجد والعم وابن العم وأشباههم فقال عليه السلام ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل

ذكر فأتى هذا على ما بقى مما يحتاج اليه بعدمانيه الكتاب على أصله .
(السادس) ان الله حرم الام التي أرضعت والأخت من الرضاعة فألحق
عليه السلام بهما سائر القرابات من الرضاعة اللاتي يحرم من من النسب . وجهة
الحاقها هي جهة الالحاق بالقياس بنفي الفارق نصت عليه السنة إذ كان لاهل
الاجتهاد سواه عليه السلام في ذلك نظر وتردد بين الالحاق والقصر على التعبد
ثم ألحق بالاناث المذكور لان اللبن للفحل فاذا كانت المرأة بالرضاع أما فالذي
له اللبن أب

(السابع) حرم الله مكة بدعاء ابراهيم فدعا رسول الله صلى الله عليه
وسلم ربه للمدينة بمثل مادعا به ابراهيم لمكة ومثله معه فأجابه الله وحرم ما بين
لابتيا فهذا نوع من الالحاق بمكة في الحرمة

(الثامن) ان الله قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان فحكم في الاموال بشهادة النساء منضمة الى شهادة
رجل فنبه بذلك على ضعف المرأة فقال ان تضل احداها فتذكر احداها
الأخرى فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد فقضي عليه السلام بذلك لان
اليمين في اقتطاع الحقوق واقتضاها حكما قال تعالى ان الذين يشترون بعهد الله
وأيمانهم ثمنا قليلا الآية فجري الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهد
والمرأتين في القياس الا أنه يخفى فينته السنة

(التاسع) ان الله ذكر اليسع في الاعيان وأحله وذكر الاجارة في بعض
الاشياء كالجعل المشار اليه في قوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير والاجارة على
القيام بمال اليتيم في قوله تعالى ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف وفي العمال
على الصدقة كقوله تعالى والعاملين عليها وفي بعض منافع لا تأتي على سائرهما

فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة الى سائر منافع الاعيان من الناس والدواب والدور والأرضين فيبين النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيراً ووكّل سائرهما الى أنظار المجتهدين وهذا هو المجال القياسي المعتبر في الشرع

النسخ

النسخ^(١) هو رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل شرعي وهو جائز

(١). اذا تعلق خطاب الشارع بفعل من الافعال طلباً أو تحييراً من غير تقييد بوقت أو نص على تأييد ثم ورد خطاب آخر بعد استقرار الاول يرفع هذا التعلق سمي هذا الرفع نسخاً ولولا الخطاب الناسخ لكان مقتضى الاول امتداد تعلقه بمحلّه

وبما تقرر يظهر الفرق بين النسخ والتخصيص فان المخصص يبين أن ماخرج بالتخصيص لم يكن مراداً من العام اما النسخ فانه يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه ولهذا كان من شرط المخصص أن يقرن بالعام ومن شرط النسخ ان يتراخي عنه والنسخ لا يكون الا بقول وخطاب اما التخصيص فيكون بادلة العقل والقرائن كما يكون بادلة السمع جواز النسخ عقلاً مجمع عليه لم يخالف في ذلك الا فرقة منعه عقلاً والدليل على جوازه انه لا يترتب عليه محال عقلي بل هناك ما يقتضيه وهو ان المصالح تختلف باختلاف الاوقات فان الفعل قد يكون في وقت ضاراً وفي وقت آخر نافعاً فيطالب الكف عنه في الاول ويطلب فعله في الثاني وبذلك يبطل ما يحتج به المنكرون وهو ان ما طلبه الله انما طلبه لحسنه فلو نهى عنه لادى الى أن ينقلب الحسن قبيحاً وهو محال لأن الاحالة إنما تكون اذا اجتمع الأمر والنهي على فعل واحد من أمور واحد في زمن واحد وفرض المسألة غير ذلك • ويبطل ايضاً قولهم ان النسخ ان كان لحكمة ظهرت للشارع بعد ان لم تكن ظاهرة ترتب على ذلك البداء وهو محال على الله والبداء الظهور بعد الخفاء وان لم يكن لحكمة فهو عبث وإنما يكون كل من البداء والعبث من لوازم النسخ إن ورد على حسن لا يقبل حسنه القبح أو قبيح لا يقبل قبيحه الحسن كالايمان والكفر اما في الافعال التي حسنها وقبحها باعتبار ما يترتب عليها من المصالح المختلفة باختلاف الازمان والأهم فان الله يبدل

عقلا وواقع سمما في شرائع ينسخ اللاحق منها السابق وفي شريعة واحدة

ماشاء من الاحكام رعاية لتلك المصالح التي يعلمها ولا يلزم من ذلك البداء
وقوع النسخ بالنسبة لشرائع متعددة لا يكاد يذكره عارف بالتشريع الالهي في الكتب
الثلاثة التي عرفت وهي التوراة والانجيل والقرآن فقد كانت هناك اشياء أباحها الله لآدم
كترويج الاخ من أخته ثم حرمت التوراة وكذلك كانت التوراة تحرم أشياء كالعمل في السبت
فنسخ ذلك الانجيل مع تشديد التوراة فيه حتي جعلت عقوبة من لم يحترمه القتل وكذلك
احكام كثيرة في الشريعتين نسخها القرآن وهذا أظهر من أن تقام عليه البراهين
اما الوقوع في شريعة واحدة فقد أجمع المسلمون على وقوعه ونقل خلاف أبي مسلم
الاصفهاني ولم يحقق الناقلون مذهبه * والدليل على وقوعه أن النبي صلى الله عليه وسلم
أقام يستقبل بيت المقدس في مكة وفي المدينة ثمانية عشر شهرا ثم نسخ ذلك بطلب التوجه
الى الكعبة وهذا رفع حكم كان المسلمون مأمورين به * والظاهر أن خلاف أبي مسلم إنما هو
في نسخ نصوص القرآن فهو يرى ان القرآن كله يحكم لا تبديل لكلمات الله ولكن الاصوليين
يخالفونه في ذلك ويحتجون بآيات لم يبق حكمها إما بآيات أخرى وإما بأحداث مشهورة
وقد أكثر بعض الناس من تعديد ما نسخ من آيات الكتاب وخطأهم آخرون واختار
السيوطي في الاتقان أنها عشرون آية ونحن نسوقها هنا مع بيان ما يمكنه أن يتمسك به من
يحتاج لرأي أبي مسلم

الأولى - قوله تعالى (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية
لوالدين والاقربين بالمعروف حقاً على المتقين) واختلفوا في ناسخها ف قيل آية الموارث
وقيل حديث لاوصية لوارث وقيل الاجماع * أما آية الموارث فلم تبين الغاء ما دلت
عليه هذه الآية وليس هناك تناقض بين الحكمين حتى يضطر الى ابطال احدي
الآيتين بالآخرى وأما الحديث فانما يحتاج به من يقول ان النص القطعي ينسخ بالظني وأما
الاجماع ففيه كلام لان بعض الفقهاء يرى أن آية البقرة محكمة فمنهم من يوفق بينهما وبين
الحديث ويخصص الموصى لهم بكونهم غير وارثين لما منع يمنع الارث كاختلاف الدين ومنهم
من يقيها على عمومها ولا يحكم بطلان الوصية للوالدين والاقربين أياً كانوا ولكن جمهور
المجتهدين على القول بالنسخ وابطال الوصية لوارث

النسخ قبل التمكن

بعد الاتفاق على اشتراط تراخي النسخ عن المنسوخ حتى تتضح فيه حقيقة الرفع. اختلفوا في جواز النسخ قبل أن يتمكن المكلف من فعل ماطلب منه

الثانية — قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) نسخت بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وبعض الفقهاء يرى الآية الاولى محكمة وانها خاصة بالمرضى والمسافرين الذين يطيقون الصوم فهؤلاء ان افطروا كان عليهم أن يفدوا مع القضاء ونظام الآية لا يأباه لانها تقول (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) ثم قال عنهم (من تطوع خيراً فهو خير له وان تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون) وهذا محال ان يكون خطاباً لمن لا يطيقون من المرضى والمسافرين ولا لغيرهم فظهر أن الكلام مسوق من أوله في شأنهم

الثالثة — قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) ولا معنى لايراد هذه الآية لانها غير منسوخة اجماعاً ولا منسوخة لاصر ورد في القرآن

الرابعة — (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير) قيل انها منسوخة بقوله تعالى (وقاتلوا المشركين كافة) وهذا عجيب مع اختلاف الموضوعين لان الاولى تتعلق بالزمان والثانية تتعلق بالافراد فلا تناقض بين الحكمين على أن الآية لا تقضى بامتناع القتال في الاشهر الحرم اذا كان جزاء الله هو أشد فان امامها (وصعد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل) فهي تشير الى ان من فعل كل هذه الكبائر لا حق له ان يلوم من قاتله في شهر حرام لانه فعل ما هو أكبر وعلى الجملة فلا يوجد دليل قاطع على نسخ الحكم

الخامسة — (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لازواجهم متاعاً الى الحول غير اخراج) نسخت بقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف) والنظر الى الآيتين يراها مختلfi الموضوع فالاولى تبين حفا للتوفي عنهن ولذلك قال (وصية لازواجهم) وهذا الحق بين بقوله (متاعاً الى الحول غير اخراج) ثم جعل لمن الحرية في الخروج إن شئ فقال (فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف)

سواء دخل وقته المعين له ولم يمض منه ما يسمع الفعل أم لم يدخل وسواء شرع في الفعل أم لم يشرع . وقصرا بن الحالب موضع النزاع على ما قبل دخوله

والآية الأولى تبين واجبا عليهن وهو ان يربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشر ألا يزوجن في أثائها فاذا انتهت كان لهن أن يزوجن فلا تناقض بين الحكمين فلامعنى للنسخ الا اذا قيل ان آية الوصية نسخت بشئ آخر غير آية العدة ومن اللازم بيانه قالوا ان الوصية منسوخة بآية الميراث وفي هذا ما تقدم

السادسة - قوله تعالى (وان تبدوا مافي أنفسكم أوتخفوه بحاسبكم بالله) نسخت بقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وليس ذلك ظاهرا لان الله يحاسب الناس على ما أظهره من الاقوال والاعمال وما اضره وهو مع ذلك لا يكلفهم الا مافي وسعهم ولا يترتب على ذلك محال لان في وسع الانسان أن لا يضر شرا كما في وسعه بقية الاعمال التكليفية وليس من ذلك خطرات النفس التي تعرض ثم تزول بدون أن يترتب عليها شر

السابعة - قوله تعالى (واتقوا الله حق تقاته) نسخت بقوله (فاتقوا الله ما استطعتم)

وليس النسخ واضحا لان ما استطعتم هو حق تقاته لم يطلب منهم غير ذلك

الثامنة - قوله تعالى (والذين عاقدت أيمانكم فاتوهم نصيبهم) نسخت بقوله تعالى (وأولو الارحام بعضهم اولى ببعض) وهذا غير ظاهر فيه النسخ لان توريث مولى الموالاة قال به فقهاء العراق محتجين بهذه الآية وغاية الامر أن رتبته متأخرة عن ذوى الارحام فتكون كل من الآيتين مبينة حكما غير ما ينشئ الاخرى فمن كان له ذو رحمة فهو اولى بميراثه عملا بالآية الثمانية ومن لم يكن له ذو رحمة وله مولى موالاة فهو الذي يرثه

التاسعة - (واذا حضر القسمة أولو القربي والميتامي والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا) وليس هناك دليل على نسخها حتى قال بعضهم هي محكمة ولكن نهاون الناس في العمل بها

العاشرة (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأموكهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) نسخت بآية النور

الوقت . مثال هذه المسألة ان يقول الشارع حجوا هذا العام وقبل مجيء عرفة
يرفع هذا الطلب عنهم أو يقول صوموا غدا وقبل مجيء غدا أو بعد مجيئه وقد
شرع المكلف بالصوم أو لم يشرع يرفع عنه هذا التكليف قال الجمهور يجوز

وقد فسر هذه الآية بعضهم بأنها خاصة بالنساء اللاتي عرف عنهن إتيان مواضع الرب
وبيوت الفسق من غير أن يتحقق زناهن فهؤلاء يجازين اذا شهد عليهن أربعة رجال
بالحبس المؤبد في البيوت بحيث لا يعطين حق الخروج من بيوتهن حتى الموت أو أن يطلقن
أزواجهن وهو السبيل الذي يجعله الله هن فان صح هذا التفسير كان مما يمكن أبا مسلم
أن يدعي به عدم النسخ

الحادية عشرة - قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام)
قيل إن قوله ولا الشهر الحرام منسوخ باباحة القتال فيه وقد تقدم القول في ذلك
الثانية عشرة - قوله تعالى (فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) نسخت بقوله
(وان احكم بينهم بما أنزل الله) ولا معنى للنسخ هنا لان الثانية متممة للأولى فهو مخير
أن يحكم أو يعرض واذا اختار الحكم حكم بما أنزل الله فالطلب منصب على القيد
الثالثة عشرة - قوله تعالى (أو آخرا من غيركم) منسوخة بقوله (وأشهدوا ذوي
عدل منكم) . من المعلوم أن الآية الاولى نزات في شأن خاص وهو حكم الرجل اذا
ضرب في الارض فنزل به الموت فاذا أوصى بوصية ثبتت بشهادة اثنين ذوي عدل من
المسلمين أو آخرين من غيرهم وانما أجاز الشارع ذلك في هذه الحادثة وأمثالها لان المسافرين
ربما لم يجد أحداً من أهل دينه يشهده على وصيته فاذا ضيق الباب ضاعت الوصية فأباح
الشارع في هذه الحال قبول الشهادة من غير أهل دينه توسيعاً على الناس أما الآية
الثانية فهي القاعدة العامة في غير ظروف الآية الاولى

الرابعة عشرة - قوله تعالى (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مئتين وان يكن
منكم مئة يغلبوا ألفا من الذين كفروا) نسخت بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم
وعلم أن فيكم ضعفاً فان يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين وان يكن منكم ألف يغلبوا

هذا النسخ بعد أن يتمكن المكلف من الاعتقاد وقال جمهور المعتزلة وبعض
الحنابلة والكرخي وأبو منصور الماتريدي والخصاص وأبو زيد والصيرفي
من الشافعية لا يجوز وزاد الكرخي أنه لا يجوز قبل حقيقة الفعل .

ألفين) الآيتان وردتا على صورة الاخبار والمراد بهما طلب أي يطلب من العشرين أن
يثبتوا للمعتنين ولا ينزموا عنهم ويطلب من المئة أن تثبت للألف ثم خفف الله هذا الحكم
فطلب من المئة أن تصبر لاهتين والألف أن يصبروا للألفين فالاولى عزيمة والثانية
رخصة بالنص بدليل التخفيف والظاهر ان تعريف النسخ ينطبق على هذه الآية لان
الاولى كانت توجب عليهم الصبر لعشرة أمثالهم والثانية رفعت هذا الوجوب وأوجبت
شيئا آخر وهو صبرهم لضعفهم وربما يقول أن الرخص مع العزائم كذلك ولم يقل أحد
ان الرخصة تنسخ العزيمة فآية التيمم لم تنسخ آية الوضوء مع أن آية الوضوء توجبه على
كل حال وآية التيمم توجب رفع الاول وإيجاب شيء آخر في حال فكذلك هنا

الخامسة عشرة - قوله تعالى (أنفروا خفافا وثقالا) نسخت بآيات المنذر وهي قوله
(ليس على الاعمى حرج) الآية وقوله (ليس على الضعفاء ولا على المرضى) الآيتين
وقوله (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) الآية وواضح أن الآية الاخيرة لاشأن لها
هنا لانها في موضوع النفر للتعلم بدليل بقية الآية (فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) وآيات العذر مبيحة للمراد بالآية الاولى قطعاً
لانه محال أن يكون الله قد أمر غير القادرين على النفر به فذلك من باب التخصيص لامن
باب النسخ ويظهر أن نزول آية العذر موصول بآية النفر

السادسة عشرة - (الزاني لا ينكح الزانية أو مشركه والزانية لا ينكحها الا زاناً أو مشرك)
وواضح أن هذه الآية خبر معناها النهي وذلك أن الزانية التي عرفت بذلك والمشركة
لا ينبغي أن يقدم على نكاحها الا رجل لا يريد التحصين وإنما يريد المساخفة كما أن الشخص
المعروف بالزنا والمشركة لا ينبغي أن يتزوجها الا امرأة لا تريد التحصين وهذا المعنى لا يبطئه
وأنكحوا الايامي منكم والصالحين من عبادكم وإيمانكم التي قالوا إنها فاسخة لها
السابعة عشرة - (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث

استدل الجمهور بأن التكليف إنما يكون قبل الفعل وهو ممكن يقبل
الرفع ولا يترتب على ذلك محال بخاز. قال المانعون انه لا فائدة من هذا التكليف

مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء)
ولا دليل على نسخ هذه الآية بل هي أدب عظيم أدب الله به المسلمين حتى لا يدخل
عليهم خدمهم وصغارهم في هذه الاوقات أوقات التبذل عادة بدون استئذان

الثامنة عشرة - (لا يهل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج) نسخت
بقوله تعالى (يا أيها النبي أنا أحلنا لك أزواجك) وادعاء النسخ هنا لا دليل عليه بل الآيتان
متقنتان لا تناقض بينهما فان الثانية تشير الى أن الله أحل له من ذكرهن وهن زوجاته
والثانية تفيد نهيه عن زوج غيرهن أو طلاقهن وأن يتبدل بهن

التاسعة عشرة - قوله تعالى (اذ أنا جيم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة)
نسختها الآية بعدها ونصها (أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا واتاب
الله عليكم فاقموا الصلاة وآتوا الزكاة) وهذه الآية بيان من الله سبحانه ان الصدقة لا يلزم
ان تكون مالية زائدة عما يجب بل يكفهم اقامة الصلاة وآتاء الزكاة وهذا صدقة

العشرون - (وان فاتكم شيء من أزواجكم الى الكفار فعاقبهم فأتوا الذين ذهبوا أزواجهم
مثل ما أنفقوا) قيل نسخت بآية الغنمة وقيل بحكمة وذلك واضح

الحادية والعشرون - (يا أيها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد
عليه) نسخت بآخر السورة ونصها (ان ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه
وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فافقرءوا
ما تيسر من القرآن علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من
فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فافقرءوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)
والظاهر ان الآية الثانية تخفيف فهي رفع للحكم الاول وهو طاب قيام أكثر الليل

(الثانية والعشرون) - (فانيأ تولوا فتم وجه الله) نسخت بآية القبله والنسخ فيها غير ظاهر
هذه هي المواضع التي اختار السيوطي ان فيها نسخا وقد اسقط منها اثنين فصار الباقي
عشرين وهي كما ترى تحتل التأويل فأبو مسلم لا يستحق ان يشنع عليه الى الحد الذي وصلوا اليه

لأن القصد منه العمل إذهو مدلول الأمر والنهي . والجواب أن الفائدة اختبار المكلف حتى إذا كان منه الاعتقاد والعزم على الفعل فقد أطاع ولا نسلم أن المقصود بالتكليف العمل وحده . واستبدل الجمهور أيضاً بقصة الذبيح فقد أمر إبراهيم بذبح ولده ثم صرف عن ذلك قبل الفعل وفدى ابنه بذبح عظيم والدليل على أنه مأمور قول ابنه افعل ما تؤمر واقدام إبراهيم على ذبحه لانه لو لم يكن بأمر لكان ذلك الاقدام معصية واجاب الحنفية عن هذا الدليل بأن قالوا لا نسخ وإنما ترك إبراهيم الفعل للفداء والقداء ما يقوم مقام الشيء في تلقى المكروه فلو ارتفع الوجوب لم يفد ونظير ذلك بقاء وجوب الصوم في حق الشيخ الفاني عند وجوب الفدية عليه والالم تجب الفدية ولا يقال الأمر بذبح القداء بدلا هو النسخ لانه لم يثبت رفع الوجوب الأول وأثبت وجوب آخر استدل المعتزلة بأن هذا النسخ يترتب عليه محال وذلك ان أمر مكلف بالشيء في وقت يستلزم حسنه ونهيه عنه في ذلك الوقت بعينه يستلزم قبجه فيكون الفعل الواحد من الشخص الواحد في الزمن الواحد حسنا قبيحا وذلك تناقض وهو محال وقد أجاب الجمهور بقولهم انه لا معية في التكليف لأن طلب الفعل بالخطاب المنسوخ قد ارتفع تعلقه بالخطاب الناسخ فلم يكن الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه في زمن واحد ولكن ذلك الجواب لا يجدى اذا علمنا أن الشارع العالم بما يكون إنما طلب الفعل أولا لعلمه بأنه حسن في وقته من المأمور فاذا نهى عنه في ذلك الوقت دل ذلك على قبجه فكيف يمكن هذا الا ان قيل ان الشارع لم يطلبه أولا لعلمه بحسنه وإنما أمر به ليختبر طاعة المكلف وعزمه على الامتثال فقط وذلك بعيد عن المقاصد التكليفية لذلك اخترنا ما اختاره أئمة الحنفية من ان النسخ لا يكون الا بعد التمكن من الفعل

(٣) ولا يرد النسخ على ما لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط من الشرائع الالهية واجبات لا يختلف حسنها باختلاف الامم ولا الازمنة كوجوب الايمان بالله ووجوب بر الوالدين والصدق في الحديث وكحرمة الكفر وأذى الوالدين والكذب ومنها ما يختلف باختلاف الازمنة والامم يصلح في زمن دون زمن ولا أمة دون أمة وهذا هو الذي يجوز ان يرد عليه النسخ ولذلك ترى من الشرائع ما ثبت على السنة جميع الانبياء ويدل عليه قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وهذا الكلام واضح على رأي من يثبت التحسين والتقبيح العقليين أما غيرهم ممن يرى الحسن ما حسنه الشرع والتقبيح ما قبحه الشرع وليس للعقل في ذلك مدخل فانهم يجعلون جميع الاحكام محلا للنسخ عقلا .

(٤) ولا يرد على حكم نص على تأييده سواء ورد على طريقة الانشاء أم ورد على طريقة الخبر .

من الاحكام الشرعية ما ينص الشرع على تأييده بطريقة الخبر ونحو الجهاد ماض الى يوم القيامة ومنها ما ينص على تأييده بطريقة الانشاء وقد يتبع هذا النص بتأكيد التأييد وقد اختلفوا في ورود النسخ على مثل هذه الاحكام فاختر بعضهم امتناع النسخ اذا أكد نص التأييد اما اذا لم يؤكد فلا ورأي آخرون ان الممتنع ورود النسخ عليه انما هو ما جاء على طريق الخبر كالحديث الذي أوردناه لانه يلزم من نسخه الكذب واختار أئمة الحنفية كابى منصور الماتريدي وابي بكر الجصاص وشمس الأئمة ونحو الاسلام امتناع نسخ الحكم المنصوص على تأييده مطلقا وهو الظاهر لان التأييد والنسخ متناقضان

إذ أن الأول يقتضي بقاء الحكم ابدأ والثاني يقتضي رفعه والأول يقتضي حسن الفعل في جميع الاوقات والثاني يقتضي قبحه في بعضها وبعد فانه لم يحصل في الشريعة نسخ حكم من هذا النوع فالاشتغال بالجدال فيه مضيعة للوقت .
(٥) لا يلزم ان يدل النص الناسخ على بدل عن حكم النص المنسوخ .
الحكم المستفاد من النص المنسوخ إما طلب فعل أو كف وإما تخيير والنص الناسخ إنما يرفع هذا الحكم وقد يكون مع ذلك مفيداً للحكم آخر حل محل الأول كما لو كان النص الأول محرماً لجاء الثاني مبيحاً نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها .

وقد يقتصر على رفع الحكم إن كان طلباً فيرجع الفعل المطلوب الى الإباحة الأصلية ويكون المسكفون مخيرين بين الفعل والترك فان قلنا إن الإباحة الأصلية حكم شرعي كان من اللازم أن لا ينسخ حكم إلا الى بدل وان قلنا انها ليست حكماً شرعياً وهو الظاهر قلنا انه لا يلزم أن يدل النص الناسخ على حكم شرعي هو بدل عن الحكم المنسوخ .

احتج الذين حتموا أن يكون في النص الناسخ حكم شرعي بدلاً عن الحكم المنسوخ بقوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) فلا بد من حكم هو خير والجواب ان المراد بالبدل إنما هو اللفظ يعني انا لا نرفع آية الا اذا أحللتنا محلها آية هي خير منها في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والآية مسماها لفظ لا حكم وليس النزاع في نسخ اللفظ بلابدل أو ببدل وإنما الكلام في نسخ الاحكام على انا نقول لا مانع من ان يراد بالآية حكمها واذا رفعت ورفع حكمها بآية أخرى فرجع حكم الفعل الى التخيير الأصلي الذي لا بد منه على كل حال فذلك هو الخير ويرتفع النزاع .

(٦) ويجوز أن يكون البديل أخف من المنسوخ ومساوياً له وأثقل على نفس المكاف منه .

اتفق الأصوليون على جواز أن يكون البديل أخف أو مساوياً واختلّفوا في جواز الأثقل والصحيح جوازه لأن التكليف إنما هو لرعاية المصالح وقد تكون المصلحة في تشريع الحكم الأثقل بعد الحكم الأخف لا مانع من ذلك قال الذين منعه ان الله يقول (يريد الله أن يخفف عنكم) وليس في تشريع الأثقل بعد الأخف تخفيفاً ويقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وتشريع الأثقل بعد الأخف عسر - وأجاب عن ذلك بعض الأصوليين بأن سياق الآيتين يدل على التخفيف في المال فالتخفيف تخفيف الحساب واليسر يسر الحساب وبالرجوع الى سياق هاتين الآيتين يتبين خطأ هذا الجواب فإن الآية الأولى سبقت في معرض التشريع فإن الله بعد أن أباح للناس الفتيات المؤمنات إذا لم يستطيعوا طول المحصنات المؤمنات وخشوا العنت بين أنه يريد هدايتهم سنن الذين من قبلهم التوبة عليهم وأنه يريد التخفيف عليهم ولا معنى لذلك إلا التخفيف بالترخيص لهؤلاء العاجزين أن يتزوجوا الفتيات وذلك شأن الحكيم في كل تشريع فهو يراعى أحوال الضعفاء رعاية لمصالحهم الخاصة كما يراعى المصالح العامة ومثل ذلك الآية الثانية فقد سبقت في معرض الترخيص للمرضى والمسافرين أن يفطروا ويقضوا عدة من أيام أخر فهي تماثل الآية الأولى ومتى علمنا مراده سبحانه بالتخفيف واليسر ضمف احتجاج مانعي النسخ بالأثقل بهما لأن موضوع الآيتين استثناء من قواعد كلية لمصالح جزئية نسبية والسكلام الآن في رفع حكم عام وإبداله بحكم آخر - واحتجوا أيضاً بقوله تعالى (نأت بخير منها أم مثلها) وليس

في هذا حجة لهم لأن الخير إنما هو باعتبار المصلحة المترتبة عليه وكثيراً ما تكون مصلحة الناس كافة في الأثقل . .

(٧) يجوز أن ينسخ نص الكتاب بالكتاب والخبر المتواتر بمثله والآحاد بمثله وبالمتواتر ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد.

نصوص الكتاب قطعية الورود فيجوز أن ينسخها ما ماثلها في تلك القطعية وكذلك الخبر المتواتر يجوز أن ينسخ بمثله وخبر الواحد ظني فيجوز أن ينسخ بمثله وبما هو أقوى منه وهو الكتاب والخبر المتواتر وهذا كله متفق عليه ولا يجوز أن ينسخ خبر الواحد المتواتر عند الجمهور لأن الظني لا يقاوم القطعي فلا يبطله وأجاز ذلك بعض الأصوليين قائلين بأنه لو لم يكن جائزاً لما وقع لكنه وقع فإن أهل قباء كانوا متوجهين في صلاة لهم إلى بيت المقدس حسب الخبر المتواتر عندهم فأتاهم آت وأخبرهم أن القبلة صارت إلى الكعبة فاستداروا وهم في صلاتهم فقبلوا نسخ المتواتر بالآحاد ولم يرفض ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وبأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام من مبتدأ وناسخ وأجيب عن الأول بأن خبر الواحد ربما اقتصرن بما يفيد القطع فيحمل على ذلك جمعاً بين الأدلة وبأن الثاني لا يكون دليلاً على المراد إلا إذا ثبت أنه أرسل الرسل بنسخ أحكام ثبتت بأخبار قطعية ولم يثبت ذلك.

(٨) ويجوز نسخ السنة بالقرآن والقرآن بالسنة.

جواز نسخ السنة بالقرآن قال به الجمهور ومنعه الشافعي فإنه قال في الرسالة وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة له ولو أحدث الله لرسوله صلى الله عليه وسلم في أمر سن فيه غير ما سن فيه رسول الله صلى الله

عليه وسلم لسن فيما أحدث الله اليه حتى يبين للناس ان له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها وهذا مذکور في سنته صلى الله عليه وسلم ثم قال ولو جاز ان يقال قد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عنه السنة الناسخة لجاز ان يقال فيما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من البيوع كلها قد يحتمل ان يكون حرمها قبل ان ينزل عليه وأحل الله البيع وحرم الربا وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل ان يكون الرجم منسوخا لقول الله عز وجل الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة وفي المسح على الخفين نسخت آية الوضوء المسح وجاز ان يقال لا يدرأ القطع عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله عز وجل (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلا وكثيرا ومن حرز وغير حرز ولجاز رد كل حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يقال لعلمه لم يقله اذ لم نجد مثل التنزيل ولجاز رد السنة بهذين الوجهين فترك كل سنة معها كتاب جملة لا تحتمل سنته أن توافقه نصا وهي لا تكون أبدا الا موافقة له اذا احتمل اللفظ فيما روى عنه خلاف اللفظ في التنزيل بوجه وكتاب الله وسنة رسوله تدل على خلاف هذا القول وموافقة ما قلنا وقال الجمهور لا مانع من نسخ السنة بالقرآن ووقع فان التوجه الى بيت المقدس من السنة وقد نسخ بالقرآن قالوا وتجوز كون هذا النسخ بغير القرآن من سنة موافقة له احتمال بلا دليل ولو صح هذا القول لم يعين ناسخ علم تأخره لنسخ ما تقدمه ما لم يقل عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ وهذا مخالف للاجماع ويظهر لي أن حجة الشافعي في منع نسخ السنة بالكتاب قوية ولم يتوجه احد الرد عليها لأنه ما الذي يمنع المجتهد اذا رأى حديثا في موضوع تكلم عنه ان يدعى نسخ الحديث بالقرآن وربما

(م — ٤٠)

جر ذلك الى ترك الاحاديث المبينة كلها احتجاجاً باطلاق القرآن خصوصاً اذا لم يعلم أيهما المتقدم اما مع العلم بالتاريخ فهو قرينة على النسخ ولا يلزم ماقلوه من ضرورة قول الرسول صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ لذلك لان مجيئه متأخراً يقوم مقام ذلك .

اما نسخ القرآن بالسنة فكذلك قال فيه الشافعي وكذلك قال الجمهور قال الشافعي وابن لهم انه انما ينسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وان السنة لا تكون ناسخة للكتاب وانما هي تتبع للكتاب بمثل ما نزل به نصاً ومفسرة معنى ما أنزل الله تعالى منه جهلاً قال الله عز وجل (واذا تلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع الا ما يوحى اليّ اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم) فآخبرنا الله تبارك وتعالى انه فرض على نبيه اتباع ما يوحى اليه ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه وفي قوله (ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي) بيان ما وصفت من انه لا ينسخ كتاب الله عز وجل الا كتابه كما كان المبتدئ بفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل شأنه ولا يكون ذلك لأحد من خلقه وكذلك قال الله تعالى (يحجو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) وقال بعض أهل العلم في هذه الآية والله تعالى أعلم دلالة على أن الله عز وجل جعل لرسوله صلى الله عليه وسلم أن يقول من تلقاء نفسه بتوفيقه فيما لم ينزل به كتاباً والله تعالى أعلم . وقيل في قول الله عز وجل (يحجو الله ما يشاء ويثبت) يحجو فرض ما يشاء ويثبت فرض ما يشاء وهذا يشبه ما قيل والله تعالى أعلم . وفي كتاب الله تعالى دلالة عليه قال الله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثليها) فأخبر الله ان نسخ القرآن وتأخير انزاله لا يكون الا بقرآن

مثله قال تعالى (واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر) .
قال الجمهور لا مانع عقلي من نسخ الكتاب بالسنة وقد وقع فقد نسخت
الوصية لوالدين والاقربين بقوله عليه السلام ألا وصية لوارث ولا ينهض هذا
دليلا على الشافعي لأن قوله لا وصية لوارث بين أن آية الموارث هي النسخة
لآية الوصية لأن أول الحديث ان الله اعطى لكل ذي حق حقه على ان الحديث
من اخبار الآحاد والجمهور لا يرون نسخ الكتاب به إلا أن تدعى فيه الشهرة
وهي عند الحنفية بمنزلة التواتر وقد غير ابن الهمام شكل الاستدلال فقال الاجماع
على نسخ الوصية للوارث يدل على نص ناسخ لان الاجماع لا بد أن يكون مستندا
الى دليل وإذ لم يكن هذا الدليل كتابا فهو سنة وبذلك يثبت المطلوب وهذا
الشكل لا يدفع الاعتراض الأول لأن من الجائز ان يكون الاجماع استند الى
آية الموارث وبذلك يتبين انه لم يقيم برهان قوي على ابطال رأي الشافعي على
انه بالاستقراء لم يوجد نص كتابي أبطلته السنة وحدها وغاية ماوردت به السنة
من النسخ كما قال أبو زيد الزيادة على نص الكتاب وسيأتي الكلام فيه .
(٩) وقد يرد النسخ على نظم القرآن وحكمه وقد يرد على حكمه دون
نظمه ولا يجوز ان يرد على النظم مع بقاء الحكم .

نسخ النظم والحكم معهما اتفق عليه جميع مجيزي النسخ اما نسخ الحكم
مع بقاء التلاوة فهو رأي الجمهور ومنعه بعض المعتزلة محتجين بأن النظم ملزوم
للمعنى فلا يصح ابقاء الملزوم مع رفع اللازم - والجواب انا نسلم هذا التلازم
ابتداء لابقاء الكلام فيه . وبأن بقاء التلاوة دون الحكم يوم بقاء الحكم
فيوقع المسكف في الجهل وأيضا فائدة انزال القرآن افادته للحكم الشرعي وتلغى
هذه الفائدة ببقاء اللفظ مجردا عن افادة الحكم - والجواب انه إنما يلزم الايقاع

في الجهل اذا لم يتم دليل على النسخ اما ان أقيم الدليل فلا وحصر الفائدة في افادة الحكم بقاء ممنوع فان من الفائدة بقاء التلاوة لمعرفة تاريخ التشريع وللإعجاز بنظم المنسوخ كغيره من آيات القرآن - أما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فقد خالف فيه بعض المعتزلة وأجازوه الجمهور محتجين بأخبار آحاد وردت في ذلك لا يمكن ان تقوم برهاننا على حصوله وأنا لا أفهم معنى الآية أنزلها الله لتنفيذ حكمها ثم يرفعها مع بقاء حكمها لان القرآن يقصد منه افادة الحكم والإعجاز بنظمه فما هي المصلحة في رفع آية منه مع بقاء حكمها ان ذلك غير مفهوم وفي رأيي انه ليس هناك ما يلجئني الى القول به .

(١٠) لا ينسخ الاجماع الا باجماع مثله ولا ينسخ الاجماع نصا .

أما القضية الاولى فلأن الاجماع دليل قطعي فالذى ينسخه لا بد أن يكون قطعيا مثله وهو اما نص متواتر أو اجماع ثان فاما النص القاطع فيستحيل تأخره عن الاجماع لأن الاجماع إنما يكون حجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده قد انتهى التنزيل كما يستحيل ان يكون الاجماع قد انعقد على خلاف النص القاطع المعروف حين انعقاده لأن الأمة معصومة عن الوقوع في هذا الخطأ كما بين في محله من كتاب الاجماع وبذلك يتبين ان الاجماع ليس محالا للنسخ بنص قاطع واما باجماع ثان فالجمهور على منعه لان الاجماع الاول ان كان قطعيا لزم خطأ الاجماع الثاني لانه جاء مخالفا للدليل القاطع وخطأ الاجماع محال وان كان الاول ظنيا فالاجماع الثاني على خلافه أظهر انه ليس دليلا فلا ينبغي عليه حكم فلا نسخ إذ يكون هذا من قبيل وجود دليلين أحدهما ظني والآخر قطعي وفي مثله لا يقال بالتعارض حتى يقال بالنسخ وهذا الدليل يرد على الشق الاول منه منع لزوم الخطأ للاجماع

الثاني لأنه دليل قطعي لو حصل جاء متأخراً عن دليل قطعي فينسخه كما يجب النص القطعي بعدمثله فينسخه ولا يقال ان النص اللاحق خطأ . وهذا التمثيل يسهل منع الشق الثاني أيضاً لأن النص القاطع اذا جاء متأخراً عن النص الظني كان القطعي ناسخاً ومن ذلك يكون الاجماع الثاني ناسخاً للأول ولما وجد ابن الهمام ان هذا الدليل غير منتج اختار الاستدلال بطريق آخر اتبعته الحنفية وهو أنه لا مدخل للآراء في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالى بل إنما يعلم ذلك بالوحي وقد انقطع وهذا الدليل أيضاً فيه شيء لأن المجتهدين لا يجمعون بمحض الآراء وإنما يستندون في اجماعهم الى دليل عرفوه وبسببه كان الاجماع وما المانع من ان مستند الاجماع الاول كان قياساً علته وصف رآه الاولون مصلحة ثم تغيرت المصالح في زمن ثان ففاس أهله باعتبار وصف آخر يقتضي غير حكم الاجماع الاول لاجرم أن قال نخر الاسلام كما حكى عنه ابن الهمام والنسخ في ذلك كله «الاجماع» بمثله جائز حتى اذا ثبت حكم باجماع في عصر يجوز أن يجمع أولئك على خلافه فينسخ به الاول وبذلك يظهر جواز نسخ الاجماع بمثله .

أما القضية الثانية وهي منع النسخ بالاجماع فقد تبين أحد شقيها وهو نسخ الاجماع للاجماع والشق الثاني نسخ الاجماع للنصوص وهذا منعه أيضاً الجمهور لأن النص ان كان قاطعاً فمحال أن ينعقد اجماع على خلافه وان كان ظنياً جاز أن ينعقد الاجماع . ولكنه يكون البتة مستنداً الى دليل فليكن هو النسخ فاذا قلنا ان الاجماع ينسخ النصوص الظنية فعلى اعتبار انه دليل النسخ فحسب .

بقي انهم اوردوا مسائل قالوا فيها ان الاجماع ينسخ نصوص الكتاب . منها

اجماعهم على اسقاط سهم المؤلفه قلوبهم في عهد أبي بكر مع نص الكتاب عليهم
ولكنهم عورضوا في ذلك فان الحكم وهو الاسقاط ليس معترفا به من جميع
المجتهدين ودعوى الاجماع لم تثبت . ومنها أن ابن عباس سأل عثمان كيف تحجب
الام من الثلث الى السدس بالاخوين مع قول الله تعالى (فان كان له اخوة فلا ماله
السدس) فقال له عثمان حجبتها قومك فقيل هذا اجماع منهم على خلاف الدليل
القاطع ولو صحت دعوى الاجماع لما كان مصدراً للدليل القاطع لان الجمع
المنكر مختلف بين أهل اللغة في أقل ما يطلق عليه اهو اثنان أم ثلاثة وبذلك يكون
اجماعهم على احداثا ويلين للآية وليس هذا مما نحن فيه .
(١١) القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا .

اذا ثبت حكم بقياس في محل فان ذلك الحكم لا يصح أن يسمى منسوخا
على الاصطلاح في تعريف النسخ وفرض المسألة فيما اذا تم القياس بعد حياة
رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه ان نسخ فانما ينسخ بنص آخر أو اجماع
أو قياس آخر لا سبيل الى النص لانتفاء التنزيل واذا تبين أن هناك نصا لم يكن
القائس اطلع عليه تبين ان القياس خطأ لمصادمة النص لان حكم القياس كان ثم
رفع وكذلك الحكم ان اجمع على خلافه لان الاجماع لا بد أن يكون مستندا الى
دليل اما ان حصل قياس اخر يخالف الاول في الحكم فان ذلك يكون من
باب تعارض الاقيسة فاذا رجح أحدهما تبين خطأ الاول لارفع حكمه .
واما انه لا يكون ناسخا فلا نه لا سبيل الى نسخه نصا ولا اجماعا لانه
لا يقاومهما كما تبين انه لا ينسخ قياسا آخر مثله .

اما ان حصل القياس في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم فانه من الجائز
أن يجي ، نص على خلافه فينسخه لأن النص جاء ميينا لمدة انتهاء العمل بالقياس

كما يجوز أن يكون ناسخا فإذا رجح قياس متأخر لتأخر شرعية حكم أصله
عن نص دل على تقيض حكمه في الفرع وجب أن ينسخ القياس النص إذا جازنا
تقديم القياس عليه .

(١٢) يجوز أن ينسخ منطوق نص دون خفواه ولا يجوز العكس .

قد يكون لنص منطوق وخفى وهو ما يسميه الحنفية بدلالة النص ويسميه
المسكلمون مفهوم الموافقة والقياس الجلي نحو قوله تعالى (ولا تقل لهما أف)
فإن منطوقه طلب الكف عن التأنيف فيفهم بمجرد اللغة أن العلة هي الأذى
فالضرب مطلوب الكف وهو خفى الخطاب فهل يجوز أن ينسخ أحدهما
ويبقى الآخر قال فريق لا يجوز أن ينسخا إلا معا فتنسخ أحدهما تبعه الآخر
وقال فريق يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر والمختار أنه يجوز نسخ
المنطوق مع بقاء الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى وبقاء المنطوق .

والدليل على المذهب المختار أن المنطوق ملزوم للفحوى فالفحوى لازم
والالم يكن المنطوق دالا عليه من غير عكس لأولوية الفرع بالحكم . ونسخ
الفحوى دون المنطوق معناه بقاء تحريم التأنيف وانتفاء تحريم الضرب وهو
وجود الملزوم مع عدم وجود اللازم وذلك محال أما العكس وهو انتفاء تحريم
التأنيف وبقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم وبقاء اللازم وهو غير ممتنع .

قال الذين يجوزون نسخ أحدهما دون الآخر أن اللفظ له دالتان متغايرتان
دلالة منطوق وخفى فيجوز رفع أحدهما دون الأخرى - والجواب أن ذلك
إنما يصح إذا لم يكن أحدهما مستلزما للآخر .

وقال الذين يمنعون نسخ أحدهما دون الآخر إما نسخ الفحوى دون
المنطوق فلما ذكرتم وأما نسخ المنطوق دون الفحوى فلأن الفحوى تابع

والمنطوق متبوع وإذا ارتفع المتبوع لم يمكن بقاء التابع والالم يكن تابعا والجواب أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على المنطوق وليس حكم الفحوى تابعا لحكم المنطوق فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا تحريم التأنيف لأن الضرب إنما كان حراما لأن التأنيف حرام ولو لا حرمة التأنيف ما كانت حرمة الضرب والذي يرتفع هو حكم تحريم التأنيف لا دلالة اللفظ عليها فاما باقية فالمتبوع وهو الدلالة لم يرتفع والذي ارتفع وهو الحكم ليس بمتبوع .

(١٣) وإذا نسخ حكم الاصل المقيس عليه لم يبق حكم الفرع المقيس اذا ورد نص يفيد حكما في محل وقد علل بعله بينها النص أو استنبطت ثم وجدت هذه العلة في محل آخر فحكم فيه بحكم الاصل ثم ورد نص نسخ حكم الاصل فهل يبقى بعد ذلك حكم الفرع . والمختار انه لا يبقى لان نسخ حكم الاصل يرفع اعتبار كل علة له وبهذه العلة ثبت حكم الفرع فاذا انشئت انفي فاذا قال المشرع لا تعط زيدا لانه سكير ثم وجد عمرو سكيراً فحكمنا بطلب الكف عن اعطائه لمساواته عمرا في ذلك الوصف الذي كان سبباً للطلب ثم نسخ الامر هذا الحكم بنص آخر فان ذلك دليل على عدم اعتبار الوصف موجبا لذلك الحكم فلا معنى لبقائه في الفرع .

(١٤) ولا يثبت حكم الناسخ الا بعد تبليغه للأمة .

اذا بلغ الوحي رسول الله صلى الله عليه وسلم حكما عن الله بنسخ حكما سابقا فلا يثبت هذا الحكم بالنسبة الى الأمة الا بعد تبليغه إياها وعلى ذلك تكون مكلفة بالعمل بالحكم السابق لانه لو ثبت النسخ قبل التبليغ لكان الشيء واجبا حراما في وقت واحد لان حكم الناسخ تحريم العمل بالاول فيكون حراما والحال انه واجب لانه لو ترك العمل بالناسخ وهو غير معتقد بنسخه

إثم قطعاً. ولأنه لو عمل بالثاني قبل اعلامه وهو غير معتقد شرعيته لأثم قطعاً ولو ثبت حكمه لما اثم بالعمل به. ونرى أنه لا محل للنزاع في هذه القضية ونظن أن الذين خالفوا وقالوا بثبوت النسخ قبل التبليغ إنما أرادوا ثبوته في نفس الأمر لا بالنسبة إلى المكلف لأنه كيف يكلف بشيء لم يبلغ إليه ولا طريق للعلم به ألا يكون ذلك تكليفاً بالمحال.

(١٥) نقص جزء من المشروع أو شرط من شروطه ليس نسخاً لأصله وزيادة جزء على المشروع نسخ لأصله لازيادة شرط عليه.

إذا ورد حكم بمشروع طلب فعله كصلاة أربع ركعات ثم ورد نص متأخر رفع الإيجاب ركعتين منها فذلك النص المتأخر نسخ لإيجاب ركعتين لا لأصل العبادة لأنه لو كان نسخاً لأصلها لافتقر الباقي إلى دليل آخر يدل على أنه مطلوب وهذا باطل اتفاقاً ويكاد لا إنسان يعترف بهذا الأصل بداهة لأنه لو قال أمر بالمأمور سر أربع مراحل ثم قال رفعت عنك مرحلتين فلا يقال إن هذا النسخ رفع للطلب الأول جملة حتى يحتاج الآ. إلى تجديد الطلب بسير المرحلتين ومثل الجزء الشرط وهذا المذهب هو مختار المحققين وقيل إن ذلك نسخ لأصل العبادة وفصل القاضي عبد الجبار بين الجزء والشرط فجعل نسخ الجزء ناسخاً للأصل لأنسخ الشرط. قالوا إن العبادة قد ثبت تحريمها قبل النسخ بنقص ذلك الجزء المنسوخ ثم صارت بعده جائزة بدونه والجواب أن المفروض أنه لم يتجدد وجوب وإنما أبطل وجوب والثابت هو الوجوب الأول والظاهر أنه لا خلاف لأن من يريد أن أصل العبادة نسخ فإنما يريد نسخ كل العبادة يعني نسخ الإيجاب الأربع وهذا ضروري لأن السكلي يرتفع بارتفاع جزء من أجزائه قطعاً والذين يقولون لم ينسخ أصل العبادة يريدون أن النص الأصلي باق (١ - ٤١)

بالنسبة الى ما لم ينسخ ولذلك اتفقوا على انه لا يحتاج الى نص جديد ومن هنا يظهر وجه تفصيل عبد الجبار بين الجزء والشرط لان العبادة لا ترتفع بارتفاع شرط من شروطها .

اما الزيادة على أصل المشروع فقسمها الغزالي الى ثلاثة أقسام (١) زيادة لا تتعلق بالمشروع الاول كما اذا اوجب الصلاة والصوم ثم اوجب الزكاة والحج وهذا لا شبهة في انه ليس بنسخ لان النسخ رفع وتبديل وحكم المزيّد عليه لم يتغير اذ ان وجوبه باق كما كان (٢) زيادة تتصل بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في صلاة الصبح ركعتان فهذا نسخ لأن حكم الركعتين كان الاجزاء والصحة ثم ارتفع بالزيادة والركعتان وان كانتا باقيتين في ضمن الأربع لكن حكمهما قد ارتفع (٣) رتبة بين المرتبتين فلا هي منفصلة تمام الانفصال كالأولى ولا متصلة تمام الاتصال كالثانية ومثالها التغريب في حد الزنا واشتراط الطهارة في الطواف ووصف الايمان في رقبة الكفارة لليمين وهذا القسم محل نزاع بين الأئمة فقال فريق ليس بنسخ وقال الحنفية هي نسخ لانها ترفع حكما شرعيا وهو حرمة الزيادة على الحد الثابت بعموم تحريم الأذى وترفع اجزاء الطواف بلا طهارة واجزاء الرقبة غير المؤمنة وترفع اباحتهما الثابت كل منهما باطلاق النص وهو قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) وقوله (فتحرير رقبة) وكل من الاجزاء والاباحة حكم شرعي فرفعه نسخ . وفصل القاضي عبد الجبار فقال ان كانت الزيادة تغير المزيّد عليه حتى لو فعل وجب استثنائه فالزيادة نسخ وان كانت لا تغيره بهذه الصفة فليس بنسخ كزيادة التغريب على حد الجلد في حد الزنا لأن وجود المزيّد عليه بدون الزيادة ليس ملغي فلا يجب استثنائه وانما يجب ضم الزائد اليه وقد

ترتب على هذا الخلاف ان الشافعية أثبتوا زيادات على الكتاب بخبر الواحد لأنهم لم يعتبروا ذلك نسخاً وذلك بين في مواضع كثيرة كما في الامثلة التي قدمناها وكما في جعل التحريم في الرضاع بخمس رضعات مع اطلاق القرآن وكما في اشتراط الفاتحة لصحة الصلاة مع اقتضاء عموم الكتاب لاجزاء ما تيسر من القرآن والغزالي برهن على أن الزيادة التي من القسم الثالث ليست نسخاً كما في القسم الأول وان زيادة شرط على النص نسخ.

ويظهر أن ما قاله الحنفية أوضح ولكن يترتب على اتباعه أمر عظيم لم يسر الحنفية في كل استنباطهم عليه فان كثيراً من شروط المعاملات لم يشترطها القرآن وجاءت بها السنة ومع هذا فقد جعل الحنفية صحة تلك العقود متوقفة عليها.

واليك مثلاً يوضح ذلك قال الله تعالى (وأحل الله البيع) وهذا مطلق ينظم البيع بشرط وبغير شرط ومع هذا فقد قال الحنفية بفساد بيع وشرط عملاً بالحديث وهو عقد جائز بمقتضى اطلاق الكتاب وما الفرق بين هذا وبين اطلاق قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) حيث لم يروا تقييد صحة الطواف بالحديث الطواف بالبيت صلاة ولم يروا تقييد قوله تعالى (فاقراءوا ما تيسر منه) بقوله لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ومن ذلك كثير يحوجهم في أكثر الاحيان أن يتكلفوا اجابات بعيدة ولذلك يتجه عندي أن القيود التي تقيدها مطلقات الكتاب ليست من النسخ في شيء ويجوز ان تثبت بالسنة متى صحت ويعتبر ذلك بياناً متصلاً بنص الكتاب لأن حكم مطلق الكتاب استمر ثم رفع فكان الله سبحانه شرع أصل العبادة أو العقد ثم وكل الى رسوله المبين عنه بيان شروط كل منهما وهذا هو المراد بما

وضمنه في الاصل أما زيادة مثل التغريب على حد الزنا فهو نسخ ولم يرفع حكم مفهوم كما قال الغزالي وإنما رفع حكماً مستفاداً من الشريعة ويكاد يكون من أمهاتها وهو تحريم الأذى .

(١٦) يعرف النسخ من نصين متناقضين بعلم أن أحدهما متأخر بنص الرسول أو إجماع الأمة أو بنص الراوى على التاريخ

إذ اورد في الشريعة نصان متناقضان فلا بد أن يكون أحدهما منسوخاً إذ لا تناقض في الشريعة والمنسوخ إنما هو المتقدم ولا يعرف تقدم أحدهما وتأخر الثاني إلا بالنقل وذلك إما أن يدل عليه لفظ الرسول نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها أو بإجماع الأمة على أن أحدهما متأخر ناسخ لأن الأمة معصومة من الخطأ أو بأن يصرح الراوى بتاريخ النسخ كأن يقول سمعت عام الخندق كذا وكان النص الآخر معلوماً قبل ذلك وهناك طرق ذكر الغزالي أنه لا يثبت بها نسخ (١) أن يقول الصحابي كان الحكم كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن اجتهاد وخالف الحنفية في هذا فجعلوه من أدلة النسخ والوجه ما ذكره الغزالي (٢) أن يكون أحد النصين مثبتاً في المصحف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس إثباتها على ترتيب النزول (٣) أن يكون راوى أحد النصين من أحداث الصحابة لأنه قد ينقل الصبي عن تقدمت صحبته وقد ينقل الأكلب عن الأصغر وبعبارة (٤) أن يكون الراوى أسلم متأخراً في عام الفتح مثلاً ولم يقل أني سمعت عام الفتح لأنه قد يكون سمع الحديث قبل إسلامه ثم رواه بعد إسلامه أو سمعه ممن سبق إسلامه (٥) أن يكون راوى أحد النصين قد انقطعت صحبته فربما يظن أن حديثه متقدم تاريخاً على حديث من بقيت صحبته وليس من ضرورة من

تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخراً عن وقت انقطاع صحبة غيره (٦) أن يكون أحد النصين على وفق البراءة الأصلية فربما يظن تقدمه وليس ذلك بالازم والله أعلم

— الاجماع —

تعريفه

(الاجماع اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على حكم شرعي)

مناقشة التعريف

الاتفاق جنس التعريف ومعناه ان يكون رأي كل على وفق رأي الآخر ويفهم من ذلك أربعة أشياء .

الأول-- ان ندرة المخالف تؤثر في تحقق الاجماع لأن مفهوم الاتفاق لم يتحقق إلا أن كثيراً من الأصوليين يحتجون برأي الأكثرين اذا ندر مخالفهم ولكنهم لا يعدونه اجماعاً وانما اعتبروه حجة لأنه يدل ظاهراً على وجود دليل راجح أو قاطع استندوا اليه لأنه لو قدر متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وخالفوه غاطاً أو عمداً كان في غاية البعد ولو لم يكن متعمداً ولذلك لم يكن قولهم قطعياً .

الثاني-- انه لو لم يكن في العصر الاجتهاد واحد رأى في أمر رأياً لم يكن قوله اجماعاً لأن الاتفاق لا يتحقق مفهومه وليس بحجة أيضاً لأنه متى انتفت عنه صفة الاجماع صار رأياً فردياً لمجتهد وليس ببعيد أن يخطئ فلم يكن قوله حجة .

الثالث-- أن يكون الرأي واحداً حتى يكون اتفاقاً فلو اختلف أهل عصر فرقتين احدهما أبدت رأياً والثانية رأياً آخر في حكم فهل يعتبر هذا اجماعاً

منهم على أنه ليس في المسألة إلا أحد هذين الرأيين فلا يجوز لمن بعدهم
أحداث رأي ثالث أولاً يعتبر اجماعاً قال الاكثرون لا يجوز أحداث قول
ثالث وقال الأقلون يجوز واختار الآمدي وابن الحاجب التفصيل فقالا ان
كان القول الثالث يرفع ما اتفقوا عليه امتنع والاجاز وهاك مثلاً توضح هذا
الأصل (١) توريث الجد مع الاخوة اختلف فيه فقهاء العصر الأول فقال
قوم يرث الجد ويحجب الاخوة وقال قوم يرث الجد مع الاخوة فالتائل
بتوريث الاخوة دون الجد محدث قولاً ثالثاً يرفع ما اتفق عليه أهل العصر
الأول من توريث الجد (٢) النية في الطهارات اختلف فيها فقهاء العصر الأول
فرقتين فرقة تقول بلزومها في جميع الطهارات من تيمم ووضوء وغسل وفرقة تقول
بلزومها في التيمم وحده فالتائل بعدم لزومها في الجميع محدث قولاً ثالثاً
يرفع ما اتفق عليه من لزومها في التيمم (٣) فسخ النكاح بالعيوب الخمسة
الجنون والجب والعنة والرتق والقرن . من أهل العصر الأول من قال
يفسخ النكاح بها كلها ومنهم من قال لا يفسخ بشيء منها فالتائل بالفرق
محدث قولاً ثالثاً ولكنه لا يرفع ما اتفق عليه لانه لم يحصل الاتفاق على أحد
هذه العيوب (٤) أم وأب وأحد الزوجين قيل للأم ثلث المال كله وقيل لها
ثلث الباقي فالتائل بأنها تأخذ ثلث المال كله مع أحد الزوجين وثلث الباقي
مع الآخر محدث قولاً ثالثاً لا يرفع شيئاً مما اتفق عليه لانه يكون موافقاً
كل فريق في مسألة.

والواضح من هذه الاقوال الثلاثة مختار الآمدي وابن الحاجب وهو
التفصيل وذلك لانه اذا رفع مجعماً عليه فقد خالف الاجماع فلم يجوز مسألة
الجد والنية فان لم يرفع مجعماً عليه فلا داعي للمنع لانه لم يخالف اجماعاً ولا

مانع سواء فجاز .

أما إذا كان السلف قد أجمعوا على الاستدلال بدليل معين فإنه يجوز لمن بعدهم أحداث دليل آخر وما زال المجتهدون في كل عصر يتمسحون باظهار الأدلة التي لم يستدل بها سابقوهم على ما وضع امام أنظارهم من المسائل . فان كان السلف قد أجمعوا على تأويل دليل فإنه يجوز لمن بعدهم أحداث تأويل آخر بشرطين (الأول) أن لا يكون ملفيلا أجمع عليه من التأويل الأول (الثاني) أن لا يكون السلف قد نصوا على بطلان التأويل الثاني فإذا فقد أحد الشرطين لم يجز — مثال ما فقد فيه الشرط الأول أن يكون السلف قد أجمعوا على تفسير المشترك بأحد معنييه فلا يجوز لمن بعدهم تفسيره بالمعنى الآخر لأنه يلزم منه بطلان الأول . فالجوز إنما هو تأويل لم يجمع السلف على بطلانه ولم يترتب عليه النفاء تأويلهم .

الرابع — أن يكون الاتفاق قد ظهر بإبداء الرأي حتى يكون معلوما ويتحقق أنه اتفاق اما السكوت بأن افق بعض المجتهدين بحكم في مسألة أو قضى به وسكت باقيهم فلم ينكروا عليه فهل يدخل ذلك تحت مفهوم اتفاق أولا .
اختلف الأصوليون في ذلك وهذا ما يسمى عندهم بالاجماع السكوتي .

ومحل النزاع أن يكون السكوت قبل استقرار المذهب وان تمضي مدة التأمل بعد الفتوى أو القضاء وأن لا يكون هناك خوف يمنع الساكت من ابداء رأيه .

قال أكثر الحنفية هو اجماع قطعي — وقال ابن أبي هزيمة هو اجماع قطعي في الفتيا لا في القضاء — وقال ابو اسحاق المروزي هو اجماع في القضاء لا في الفتيا — وقال الشافعي وأكثر المتكلمين وبعض الحنفية ليس إجماعا ولا

حجة - وقال الجبائي انه إجماع بشرط أن ينقرض العصر الذي ظهر فيه هذا الرأي واختار الآمدي انه حجة ظنية .

أما الحنفية فاحتجوا بأدلة (الأول) أنه لو لم يكن هذا إجماعا واشترط في تحققه سماع قول كل انتفي الإجماع وانتفاؤه باطل فما أدى اليه فهو باطل - أما الملازمة الأولى فلأن هذا السماع متمذر عادة وذلك واضح وأما ان انتفاءه باطل فلأنه تعطيل لأصل من أصول الدين الاربعة وذلك غير جائز .

وقد تمنع الملازمة الأولى ويقوى المنع أنهم عند مناقشة النظام في إحالته الإجماع لم يسلموا له تلك الدعوى بعينها كما سيأتي (الثاني) ان العادة في كل عصر افتاء الاكابر وسكوت الاصاغر تسليما . وروح هذا الدليل هو القيد الأخير وقد يمنع لجواز أن يكون لحياء أو هيبة ويلزمه اشتراط القول من الأكابر مع أنهم لم يشترطوه في تحقق الإجماع السكوتي . (الثالث) أنهم قد أجمعوا على أن الإجماع السكوتي حجة قطعية في الأمور الاعتقادية فليكن كذلك في الأحكام العملية . وقد تمنع دعوى الإجماع على هذا الأصل لأنه إما أن يكون إجماعا قولياً وقد بنيتم دليلكم الأول على تعذره وإما أن يكون إجماعا سكوتياً وهو محل نزاع . ومن الغريب أن تكون المقدمات الظنية تنتج نتيجة قطعية لأن روح هذا الدليل القياس وهو حجة ظنية عند من يقول به فكيف تكون نتيجة حكم الفرع فيه قطعية حججته .

قال الذين يشكرون ان هذا إجماع قطعي أو ظني إن فتوى المفتي انما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق اليه احتمال وتردد والسكوت متردد فقد يسكت من غير اضمار الرضا لاسباب منها (١) أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول ويمن لا نطاع عليه وقد تظهر دلائل السخط عليه مع سكوته

(٢) أن يسكت لأنه يراه قولاً سائغاً أداه إليه اجتهاده وإن لم يكن هو موافقاً عليه بل يعتقد خطأه (٣) أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الإنكار في المجتهدات أصلاً ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية فإذا كفاه من هو مصيب سكت وإن خالف اجتهاده (٤) أن يسكت وهو منكراً ولكنه ينتظر فرصة الإنكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه (٥) أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل (٦) أن يسكت لأنه متوقف في المسألة لأنه بعد في مهلة النظر (٧) أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار ثم يكون قد غلط فيه فترك الإنكار عند توهم أنه رأى الإنكار فرض كفاية وظن أنه قد كفي وهو مخطئ في وهمه .

وقد اضطرر ميثو الاجماع السكوتي إلى منع هذه الاسباب . أما الظنيون فأنهم قالوا ان السكوت ظاهر في الموافقة وغير ذلك احتمالات لا تنفي الظهور وأما الخفية فقالوا انا لا نرى السكوت إجماعاً قطعياً إلا إذا انتت هذه الاحتمالات — ولعمري إذا تعذر الاجماع القوي كما تقدم لهم فأولى ان يتعذر العلم بانتفاء هذه الاحتمالات في سكوت الساكتين . وقد ذكر شارح التحرير شروطاً لا اعتبار السكوتي إجماعاً قطعياً يظهر بتأملها ما قلنا من تعذر تحققها وهي (١) أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر ولم ينكروا ووراء ذلك حالتان — الأولى — أن يغلب على الظن أنه بلغهم لا ينتشاره وشهرته — الثانية — أن يظن أنه بلغهم والثانية لا تفيد الا الظن والأولى محل خلاف فإن احتمال الأمرين البلوغ وعدمه فهذه أدنى درجة مما قبلها (٢) أن يكون السكوت مجرداً عن علامات الرضى والكراهة (٣) مضى زمن يسع مهلة النظر في تلك المسألة عادة (٤)

(م — ٤٢)

أن لا يتكرر ذلك مع طول الزمان فإن تكرر لم يكن محل خلاف (٥) أن تكون المسألة اجتهادية فإن أفتى واحد بخلاف الثابت قطعاً لا يكون سكوتهم دليلاً على الموافقة .

ولما كانت أدلة المحتجين بهذا الاجماع والذين جعلوه إجماعاً قطعياً غير منتجة كان الراجح ما رآه الجمهور من أن السكوت لا يعتبر وفاقاً ولا خلافاً ولا ينسب لساكت قول .

واضافة الاتفاق الى المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في التعريف

ينتج منه مسائل

(١) أنه لا يعتبر العوام في انعقاد الاجماع لان العامي ليس أهلاً لطلب الصواب إذ ليس له ادوات هذا الشأن فهو اذا قال قولاً فانما يقوله بلا علم ومثل هذا لا يعتبر وفاقه ولا خلافه - ومن العوام بالنسبة للاحكام الشرعية العلماء الذين علمهم في غير استنباط الأحكام من أدلتها كالحساب والمهندسين والمتكلمين والنحويين الا ان كانت المسألة الموضوعية على بساط البحث مما لهذه العلوم مدخل فيها .

وموضع الشبهة علماء الفقه الحافظون للفروع وعلماء الاصول فأما الأصوليون فلا ينبغي أن يكون توقف الاجماع على وفاقهم محل نزاع لأنهم رجال هذا الشأن وعلمهم هو الذي اليه المرجع في تحقيق الأدلة وتوصيلها للحكم . أما حفاظ الفروع فلا ينبغي أن يتوقف الاجماع على رأيهم الا اذا تمت فيهم ملكة الاستنباط حتى يعدوا من المجتهدين .

أما الفقيه المبتدع فهذا على وجهين - الأول - أن يكون ببدعته منكراً لما علم بالتواتر والضرورة من الشريعة وهذا كافر ببدعته خارج من الأمة فلا يعتبر

له وفاق ولا خلاف وينعقد الاجماع دونه — الثاني — أن لا يكون ببدعته
واصلا الى الكفر وهذا لا ينعقد الاجماع دونه لأنه من الأمة — وربما وقع
الخلاف في أنواع من البدع أهى مكفرة أم لا كبدعة الخوارج وبدعة بعض
الغلاة من الشيعة . وعلى كل حال لا يصح أن يستدل على بطلان تلك البدع
بتكفير أصحابها باجماع مخالفيها لأن كون المخالفين كل الأمة موقوف على دليل
التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ماهو موقوف على تكفيره فيؤدى
الى اثبات الشئ بنفسه .

(٢) لا يعتبر اتفاق مجتهدى بلد واحد ولا صنف واحد من الامة اجماعا
إذ ليسوا مجتهدى الأمة فلا يصح ما نسب الى مالك من اعتبار اتفاق أهل
المدينة اجماعا ولا ماقاله بعضهم من أن اتفاق أهل الحرمين مكة والمدينة أو
أهل المصرين الكوفة والبصرة اجماع ولا ما قيل من أن اتفاق الشيخين أو
الخلفاء الاربعة اجماع ولا ماقاله الشيعة من أن اتفاق أهل البيت اجماع .
أما ما نسب الى مالك فهو الاحتجاج بالعمل المشهور بالمدينة لانه عمل قد توارثوه
كأبرأ عن كابر وقد رد به بعض الاحاديث الثابتة . وقد نازعه الجمهور في
ذلك وقالوا عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الامصار فن كانت السنة معهم
فعملهم هو المتبع واذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على
بعض ومن المعلوم ان الصحابة انتقل أ كثرهم عن المدينة وتفرقوا في الامصار
فكيف يكون عمل هؤلاء المتقلين معتبرا متى كان في المدينة ويلغو اعتباره
متى انتقلوا عنها ولا امتياز لمن بقي في المدينة على من فارقه فلم يبق الا الدليل
فهو المعتبر دون سواه .

ولا ريب أنه قد يجوز أن يخفى على أهل المدينة بعد مفارقة جمهور الصحابة لها سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد حصل ذلك فعلا فإن كثيراً من الأحاديث التي رويت عن ابن مسعود وعلي ومعاذ وأبي موسى وغيرهم لم يروها أهل المدينة فكيف ترك سنة لعمل من قد تخفى عليهم السنة .

ولزيادة الوضوح يقال إن عمل أهل المدينة واجماعهم نوعان أحدهما ما كان من طريق النقل والثاني ما كان من طريق الاجتهاد والاستدلال . فالاول اما نقل شرع مبتدأ من قول أو فعل أو تقرير أو ترك لشيء قام سبب وجوده ولم يفعله وهذا النوع قال فيه بعض المحدثين ان روايتهم تقدم على رواية غيرهم اذا عارضتها ولذلك نرى البخاري يبتدئ في كل باب بذكر أحاديث أهل المدينة ما وجدت ثم يتبعها غيرها ومع ذلك فإن جمهور الفقهاء ينازعون في هذا الأصل أيضاً ولا يرون للراوى المدني من حيث هو مدني فضلاً على غيره من رواة الامصار الأخرى الا بالمعالة والضبط .

واما نقل الاعيان وتعيين الاماكن كتنقلهم الصاع والمد وتعيين موضع المنبر وموقفه للصلاة والقبر والحجرة ومسجد قباء وتعيين الروضة والبقيع والمصلى ونحو ذلك وقد حمل بعض المالكية قول مالك على هذا النوع من النقل .

واما نقل عمل مستمر كتنقل الوقوف والمزارعة والاذان على المكان المرتفع والاذان للصبح قبل الفجر وتثنية الأذان وافراد الإقامة والخطبة بالقرآن وبالسنن . ويظهر من استقراء كلام مالك في الموطأ أن هذا النوع هو الذي يريد .

وأما عملهم الذي طريقه الاجتهاد والاستدلال فقال القاضي عبد الوهاب المالكي اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه - أحدها - أنه ليس بحجة أصلاً وأن الحجة هي اجماع أهل المدينة من طريق النقل ولا يكون اتفاقهم الذي مبناه الاجتهاد مرجحاً أحد الاجتهادين على الآخر - الثاني - أنه ليس حجة ولكن يرجح به اجتهادهم على غيره - الثالث - ان اجماعهم من طريق الاجتهاد حجة وإن لم يحرم خلافه كاجماعهم من طريق النقل .

فأما أخبارهم من طريق الأحاد فإن وافقها عملهم فذلك أكد لها إذا كان العمل من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد كان مرجحاً للخبر على الخلاف المتقدم . وإن كان عملهم بخلافه ترك الخبر للعمل إن كان من طريق النقل وإن كان من طريق الاجتهاد فالخبر أولى . وإن لم يكن لهم عمل موافق أو مخالف فالخبر هو الذي يصار اليه لأنه دليل سلم عن المعارض .

فتلخص من كلامه أن عملهم إذا كان جارياً مجرى النقل فهو حجة فإذا أجمعوا عليه فهو مقدم على أخبار الأحاد واحتج لذلك بأنهم إذا أجمعوا على شيء نقلوا أو عملاً متصلاً فإن ذلك الأمر معلوم بالنقل المتواتر الذي يحصل العلم به وينقطع العذر فيه ويجب ترك أخبار الأحاد لأنه لأن المدينة جمعت من الصحابة من يقع العلم بخبرهم فيما أجمعوا على نقله فهاهنا سبيله إذا ورد خبر واحد بخلافه كان حجة على ذلك الخبر وترك له كما لوروي لنا خبر واحد فيما تواتر به نقل جميع الأمة فإنه يجب ترك خبر الواحد للنقل المتواتر منهم جميعاً .

قال ابن القيم من المحال عادة ان يجمعوا على شيء نقلوا أو عملاً متصلاً من عندهم الى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكون السنة الصحيحة

الثابتة قد خالفته . وان وقع ذلك فيما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد فان العصمة لم تضمن لاجتهادهم . ثم قال وقد كان ربعة بن عبد الرحمن يفتي وسليمان ابن بلال المحتسب ينفذ فتواه فتعمل الرعية بفتوى هذا وتنفيذ هذا كما يطرد العمل في بلد أو اقليم ليس فيه الا قول مالك على قوله وفتواه ولا يجوزون العمل هناك بقول غيره من أئمة الاسلام .

والخلاصة مما تقدم ان عمل أهل المدينة الذي منشؤه الاجتهاد لا يكون اجماعاً بل ولا يكون حجة يجب العمل بها ولا مرجحاً لحد اجتهادين على الآخر وما قيل في المدينة يقال في أي مصر آخر .

اما اتفاق الخلفاء الأربعة الراشدين فان لم يخالفهم في فتواهم أحد من أهل زمانهم فهذا من نوع الاجماع السكوتي بل هو أرق أنواعه . فان ظهر لهم مخالف لم تكن فتواهم من قبيل الاجماع الذي يفيد الحكم قطعاً . ومما يصعب تصديقه أن يوجد حكم اتفق عليه هؤلاء الأربعة ثم وجد لهم مخالف فيه لأنهم قد استوفوا معظم عصر الصحابة فهل من السهل أن يكون هناك دليل عن رسول الله صلى الله عليه وآله مخالف لفتواهم جميعاً ثم لا يظهره من علمه في زمن واحد منهم أو يظهره ولا يأخذ به أحدهم هذا بعيد جداً ولذلك يترجح أن اتفاقهم يقربنا من القطع بالحكم . فاما رأي أحدهم وحده اذا خالفه غيره فانه يكون فتوى صحابي والخلاف في كونها حجة أو لا سيأتي توضيحه في الأدلة المختلف فيها .

وأما اتفاق أهل البيت فان الشيعة تعدد اجماعاً قطعياً لا يجوز خلافه وقد استدلوا بقوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) والخطأ رجس فلا يجوز عليهم . وهذا الدليل منظور فيه من جهنين

- الأولى - ان مفهوم أهل البيت ليس على ما تقولهُ الشيعة فان نظام القرآن ينبوعه لأن سياق الآيات في خطاب ازواج النبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى (يانسئ النبي لستن كأحد من النساء ان اتقين فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ان الله كان لطيفا خبيرا) فاسبق الآية المستدل بها وما لحقها يدل دلالة واضحة ان المراد بأهل البيت ازواجه المطهرات أمهات المؤمنين - الثانية - ان الرجس المفهوم من النظام ليس منه ما قالوا من الخطأ في الاجتهاد وانما هو ما ينقص قدر بيت النبوة من الرتبة والمعاصي فقد شاء الله أن يطهرهن من ذلك تطهيرا .

(٣) لا يعتبر في تحقق الاجماع صدور الفتوى المتفقة من عدد التوارث لأن الدليل السمي على حجية الاجماع لا يوجبهُ وانما يوجب ان كل مجتهدي الأمة لا يتفقون على خطأ ومجتهدو العصر مهما كان عددهم هم كل الأمة المعتبرة في الاستنباط . واختلف هل هناك حد لأقل عدد الاجماع والراجح أن أقله ثلاثة لأنهم أقل الجماعة فاذا لم يكن مجتهدون غيرهم تحقق باتفاقهم الاجماع .

وقولنا في عصر يتنى عليه مسائل

(١) بمجرد صدور الفتوى من المجتهدين انعقد الاجماع ولا يشترط لتحقيقه انقراض عصر المجمعين عند المحققين فبذلك يخرج الحكم عن دائرة النزاع فليس لاحد ان يرجع عنه واذا حدث مجتهدون في نفس العصر الذي انعقد فيه الاجماع لزومهم القول بذلك الحكم وقال أحمد بن حنبل وابن

فورك لا ينعقد الاجماع المستند الى قياس الا إذا انقضى عصر المجمعين بخلاف
المستند الى دليل قاطع - واشترط بعضهم الانقراض في الاجماع السكوتي .
ووجه قول الجمهور ان الأدلة الدالة على حجية الاجماع توجب ذلك
بمجرد اتفاق مجتهدى الأمة في عصر وقد اتفقوا فاشترط الانقراض زيادة
بلا دليل .

اما المشتروطون فقالوا ان عدم الاشتراط يلزمه باطل وهو امتناع رجوع
المجتهد عن اجتهاده اذا تبين له الدليل الموجب سواء كان خبيراً أو غيره واذا
بطل اللزم وهو عدم الاشتراط فيثبت الاشتراط . وأجيب عن هذا بأن
ذهول المجمعين عن الخبر بعد فحصهم بعيد ولو سلم هذا لكان هادماً للاجماع اذ أنه
يقال يلزم كذلك بعد انعقاد الاجماع بانقراض المجمعين الحجة على الخلف أن
ينظروا في المسألة إذا تبين لهم الدليل الذي يوجب غير ما قضى به الاجماع
الأول . وقد اختار ابن الهمام أن يجيب عن ذلك بأنه يجب الغناء الدليل
وهو الخبر الذي يخالف حكمه ما أجمعوا عليه تقديماً للقاطع وهو الاجماع على
ما ليس بقاطع وهو الخبر الصحيح وتسليم ان المجتهد محجور عليه النظر في الحكم
بعد الاجماع .

(٢) لا يلزم لتحقيق الاجماع أن لا يكون قد سبق خلاف بين السلف
في الحكم فلا يمنع الخلاف السابق الاجماع المتأخر لأن الأدلة على حجية
الاجماع لا تفصل بين ما سبقه خلاف وما لم يسبقه . واشترط بعض الأصوليين
انقضاء سبق الخلاف محتجين بأن القول لا ينتفي بموت قائله فيكون معتبراً
حال اتفاق الخلف فلم يكن المجمعون كل الأمة - والجواب أن اعتبار قول
القائل مقيد بما اذا لم يجمع على خلافه فاذا اجمع على خلافه انقضى اعتباره

لا وجوده كما ينتفى اعتبار المنسوخ بالناسخ ولا يعد صاحب القول المخالف مخالفاً للاجماع لأن الاجماع لم يكن ثم موجوداً وان كان يظهر بالاجماع المتأخر انه كان مخطئاً في اجتهاده .

وبعض الاصوليين يشترط هذا الشرط لا مكان الاجماع عادة لانها قاضية بالاصرار على المعتقدات خصوصاً من الاتباع فلا يمكن الاتفاق بعد سبق الخلاف ولانه لو حصل ترتب عليه تعارض اجماعين الاول على تسويغ القول بكل من القولين وهو ما للسلف والثاني على منع تسويغ القول بكل منهما لحصول الاجماع على أحدهما بعينه وهو ما للخلف .

والجواب عن الأول - المنع كيف وقد روي أن الصحابة اختلفوا في حكم امهات الأولاد ثم اتفق التابعون على انهن لا يبعن بل يعتقن من رأس مال المتوفى .

وعن الثاني تسويغ القول بكل من القولين اللذين للسلف مقيد وجوباً بعدم الاجماع على احدهما لا دلة التي قامت على اعتبار الاجماع المسبوق بخلاف مستقر .

وكذلك يعتبر اتفاق المجتهدين اجماعاً اذا سبق لهم انفسهم خلاف ويكون ماخالف اجماعهم من الاقوال السابقة غير معتبر .

وقولنا على حكم شرعي يخرج الاتفاق على الاحكام العقلية والقضايا اللغوية وغير ذلك مما لا يتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون فان ذلك الاتفاق ليس من الاجماع الذي تكلم عنه في شيء .

مستند الاجماع

لا ينعقد الاجماع الا عن مستند لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه
(٢ - ٤٣)

قولاً في الدين بغير علم والأمة معصومة عن الخطأ . ولقائل أن يقول إنما يكون خطأ عند عدم الاجماع عليه اما بعد الاجماع فلا لأن الاجماع حق . وحكي الآمدي وغيره عن بعض الأصوليين أنه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب .

احتج الذين لا يشترطون المستند - أولاً - بأنه لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ لا يكون للاجماع فائدة - والجواب ان فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة للجائزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعاً به على أن هذا يقتضي أن لا يجوز أن يعتد الاجماع عن دليل ولا قائل به ثانياً - انه لو توقف الاجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل - والجواب أننا لا نسلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل فان غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه وهذا إذا سلم أنهم أجمعوا حقيقة على صحة بيع المراضاة والافان مذهب الشافعي في بيع التعاطى الذي يراد ببيع المراضاة انه باطل .

ثم ان هذا السند إما ان يكون دليلاً قطعياً وأغلب ما علمناه من المسائل التي لم يعلم فيها خلاف أدلتها التي استند الاجماع اليها قطعية . وإما أن يكون دليلاً ظنياً وهو خبر الواحد أو القياس .

واعلم أنهم اختلفوا كثيراً في جواز انعقاد الاجماع مستنداً الى قياس فقال الجمهور ذلك جائز وواقع واستدلوا باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى اراقة الشيرج ونحوه اذامات فيه الفأرة قياساً على السمن وعلى امامة ابي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة . وقال قوم ان ذلك جائز غير واقع . وقيل

يجوز أن كان القياس جلياً وقيل أنه لا يجوز أصلاً .
احتج الجمهور بأن القياس طريق من طرق الحكم الشرعي فيجوز أن
يكون سنداً للاجماع كبقية الأدلة .

واستدل المانعون بوجهين (أحدهما) أن الاجماع منمقد على أنه يجوز للمجتهد
مخالفة القياس فلو صدر الاجماع عنه لكان يلزم جواز مخالفته لأن مخالفة الاصل
تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الفرع ممتعة اتفاقاً—والجواب أنه إنما يجوز
مخالفة القياس قبل الاجماع على حكمه أما إذا اقترن به الاجماع فلا لا اعتضاده
به (الثاني) أن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد
الاجماع عنه لأن من لا يعتقد حجتيه من المجتهدين لا يوافق القائل بحجتيه—
والجواب أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد فإن الخلاف قد وقع في
حجتيهما مع جواز أن يصدر الاجماع عن كل منهما اتفاقاً

واعلم أنه إذا صدر الاجماع موافقاً لمقتضى حديث فإنه لا يجب أن يكون
صادراً عنه حتى يكون الاجماع دليلاً قطعياً على صحته وذلك لأنه يجوز اجتماع
دليلين على مدلول واحد وحينئذ فيجوز أن يكون سند الاجماع دليلاً غير
ذلك الحديث .

وبعد ان انتهينا من التعريف ومناقشته وسند الاجماع . نتكلم في نقط
ثلاث ^(١) إمكان الاجماع ^(٢) وقوعه ^(٣) حكمه .

امكان الاجماع

قال قوم ان الاجماع غير ممكن عادة واحتجوا بأن ركنه اتفاق جميع
المجتهدين فلا بد لتحقيق مفهومه من أمرين (الأول) تبيين شخصية كل مجتهد في
الأمة في عصر (الثاني) أن يسمع من كل منهم رأيه في المسألة وتكون الآراء

كلها على وفاق ولا يتحقق ذلك عنهم إلا بعد أن ينقله عدد يفيد العلم نقله وهو عدد التواتر . والأمر الأول مستحيل لأنه من ذا الذي أعطاه الشارع الحق أن يمنع لقب مجتهد لمن يستحقه — فلا تمكن معرفة المجتهدين الذين يتوقف تحقق الاجماع على اتفاقهم — والثاني أبعد من الأول لأنه لا يخفى أن العلماء ليسوا محصورين في إقليم واحد ولا في بلد واحد بل هم مشتتون في الامصار الاسلامية منهم الخامل ومنهم النابه واستقصاء هذه البلاد مع أخذ الجواب عن المسألة من كل فقيه أمر يحتاج الى أزمان طويلة اذا كان السائل الناقل واحداً وليس هناك ما يمنع المجتهد أن يرجع عن رأيه الذي أفتى به قبل أن يتقرر الاجماع فاي دليل عند الناقل على أن المجتهد الذي سمع منه الحكم أولاً بقي على رأيه — ويشتد الأمر بعداً عن التصور اذا اشتربنا سماع عدد التواتر من كل منهم .

وإذا غرضنا النظر عن ذلك كله فإن هذا الاجماع إما أن يكون عن دليل قطعي أو ظني فإن كان عن دليل قطعي أحالت المادة عدم الاطلاع عليه فيغني عنه وإن كان عن ظني أحالت المادة الاتفاق لاختلاف القرائح والانظار . اقتصر المجيئون عن الجمهور على قولهم إنا نمنع كل هذا وإن هذه الشبهة تشكيك مع الضرورة إذ تقطع باجماع كل عصر على تقديم الدليل القطعي على الدليل المظنون وما ذلك إلا بثبوته عنهم ونقله اليه ولا عبرة بالتشكيك في الضروريات ولكننا عند التأمل لا نرى هذه الأجوبة مقنعة لأن المنع إنما يكون اذا لم يقم المناظر دليلاً وقد أقاموا الدليل فالأقتصار على القول بأن هذا تشكيك في ضروري لا أراد يفيد ولا ننسى أنهم حينما احتجوا للاجماع السكوتي قالوا لو لم يكن حجة واشترط في تحقق الاجماع السماع تعذر لأن هذا السماع متعذر

عادة فكيف يمنع الشيء في وقت ويجوز في آخر ولا بأس أن نورد ما ينعن لنا في هذا المقام .

لا يمكن أن نقول أن التحقق من شخصية المجتهدين غير لازم لأنه ركن الاجماع والشيء لا يتحقق الا اذا تحقق ركنه وادعاء انه ليس هناك أحد يمكنه أن يمنح لقب مجتهد فيه نظر لأننا نقول إن هذا الحق لامام المسلمين فهو الذي يأذن بالفتوى لمن يتحقق من استكمال الشروط التي تلزم في المجتهد وهذا التحقق له طرق تختلف باختلاف الازمنة واذا تم تحقيق تلك الشخصية فالاطلاع على أقوالهم ممكن بأن يجمعهم في حضرته فيسألهم عما يريد أو بأن يكتب الى كل منهم فيستطلع رأيه ويكون ذلك بطريقة يقتنع بها الجمهور ويعتمد صحتها فيتلقاها عنهم .

واذ تبينت الطريقة التي بها يمكن حصول الاجماع ننقل الى الكلام عن وقوعه فيما مضى . للسلف عصران متميزان . أولهما عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة . المسلمون أمرهم جميع وفقهاؤهم معروفون وامامهم شوري لا يستبد دونهم بالفتوى ويمكنه استطلاع آرائهم جميعاً فيسهل ان تصور اجماعهم . ويبقى هذا السؤال وهو هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتهادية . ويمكن الجواب على ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر وهذا أكثر ما يمكن الحكم به أمام دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج الى برهان يؤيدها .

أما ما بهد ذلك العصر عصر اتساع المملكة وانتقال الفقهاء الى أمصار المسلمين ونمو فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد مع الاختلاف

في المنازع السياسية والأهواء المختلفة فلا نظن دعوى وقوع الاجماع اذذاك مما يسهل على النفس قبوله مع تسليم أنه وجدت مسائل كثيرة في هذا العصر أيضاً لا يعلم أن أحداً خالف في حكمها . ومن هنا نفهم عبارة الامام أحمد بن حنبل (من ادعى الاجماع فهو كاذب لعل الناس قد اختلفوا ولكن يقول لا نعلم الناس اختلفوا اذا لم يبلغه) وبعض فقهاء الحنابلة يرى أن الامام يريد غير اجماع الصحابة أما اجماع الصحابة فحجة معلوم تصوره لكون المجمعين ثمة في قلة والآن في كثرة وانتشار قال الاصفهاني : والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الاجماع إلا ما يجد مكتوباً في الكتب ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلا بالسمع منهم أو بتقل أهل التواتر والينا ولا سبيل الى ذلك إلا في عصر الصحابة وأما بعدهم فلا . وقال البيضاوي في منهاجه : قيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر — وأجيب بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين . وقال الامام الرازي : والانصاف أنه لا طريق لنا الى معرفته إلا في زمان الصحابة .

حجية الاجماع

إذا علم الاجماع فهو حجة قطعية . ومعنى ذلك أنه يصير المسألة المجتهد فيها قطعية الحكم لا تصلح بعد ذلك أن تكون محالاً للنزاع ولا يلتفت لما خالفه من الأدلة الظنية وخالف في هذه القضية بعض الخوارج والشيعة . واقامة الحجة على حجيتها باقامتها على استحالة الخطأ على الأمة ولا طريق الى ذلك إلا الكتاب أو السنة المتواترة لأنه لا يمكن اثبات الاجماع بالاجماع . فأما الكتاب فمجموع آيات ظنية الدلالة وهي قوله تعالى (كنتم خير

أمة أخرجت للناس) الآية وقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس) وقوله تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) ومفهومه ان ما اتفقتم عليه فهو حق وقوله تعالى (وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) ومفهومه ان اتفقتم فهو حق فهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض بل لا تبدل أيضاً دلالة الظواهر وأقواها قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً) فان ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين قال الغزالي والذي نراه ان الآية ليست نصاً في الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والالتقياد له فيما يأمر وينهى وهذا هو الظاهر السابق الى الفهم فان لم يكن ظاهراً فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم به لقبول ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاقة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم .

وأما السنة ففوله عليه الصلاة والسلام (لا تجتمع أمتي على خطأ) وهو من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب والكتاب متواتر ليس بنص فطريق تقرير الدليل أن يقال تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ واشتهر ذلك على لسان الثقات من أصحابه كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان

وغيرهم من نحو قوله لا تجتمع أمتي على الضلالة — لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة — سألت الله أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها — من سره أن يسكن بجبوحه الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم — ان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد — يد الله مع الجماعة ولا يبالى الله بشذوذ من شذ — لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم . وروي لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من لأواء — من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه — من فارق الجماعة ومات فيئته جاهلية .

وهذه الاخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الامة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها في أصول الدين وفروعه ويستحيل في مستقر العادة توافق الأئمة من اعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت المصمم والمذاهب في الرد والقبول ولذلك لم ينفك حكم ثبت باخبار الأحاد عن خلاف مخالف وابداء تردد فيه .

والمحتجون بهذه الاخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى مستند مقطوع به .

والخلاصة ان الامة الاسلامية في عصور مختلفة قررت ان الاجماع حجة قاطعة حتى كان فقهاء كل عصر ينكرون أشد الانكار على من خالف رأي مجتهد السلف والعادة تقضي أن مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد ظنون بل لابد ان يكون عندهم دليل مقطوع به وهذا يدل على ان الاخبار

النبوية التي سقناها كانت عندهم مقطوعاً بها حتى لم تكن في نظرهم مجالاً للظن والاختلاف .

انكار حكم الاجماع

قال بعض الاصوليين انكار حكم الاجماع القطعي كفر كاجماع الصحابة بصريح القول المنقول عنهم تواتراً — لان انكاره يتضمن انكار دليل قاطع وهو يتضمن انكار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر . وقالت طائفة ليس بكفر لأن دليل حجية الاجماع ليس قطعياً فيكون ظنياً فلا يفيد العلم وانكار ما هو كذلك ليس بكفر . وفصل بعضهم فقال إن كان الحكم من ضروريات الدين فانكاره كفر والا فلا .

واطلاق القول بتكفير منكر حكم الاجماع ليس بصحيح قال إمام الحرمين فشافى لسان الفقهاء أن خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعاً فان منكر أصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير والتبري ليس بالهين . ثم قال . نعم من اعترف بالاجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه . كان هذا التكذيب أثلاً الى الشارع ومن كذب الشارع كفر والقول الضابط فيه أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحدته كان منكراً للشرع وانكار جزء من الشرع كانكاره كله وهو كلام وجيه .

اما الاجماع الظني فمنكر حكمه ليس بكافر اتفاقاً .

— القياس —

قد يرد عن الشارع حكم في محل كالأمر باجتناب شرب الخمر ويظهر

للمستنبط بأي طريق من الطرق الآتية . العلة في توجيه هذا الخطاب كالاسكار في الحُرْم يرى محلا آخر فيه تلك العلة كشرب أحد الانبذة المتخذة من غير العنب فيقع في ظنه ان حكم شرب النبيذ مساو لحكم شرب الحُرْم أي انه مأمور باجتنابه فهنا أمران - الاول تلك المساواة بين الحُرْم والنبيذ في الوصف الذي ظهر أنه مناط التحريم وهو الاسكار - الثاني ظن المجتهد أن الحكم في الفعلين واحد وهو طلب الاجتناب - والأمر الثاني أثر للأمر الأول فأيهما هو القياس - اختلفت أقاويل الأصوليين في تعريفه وهذه نبذة من التعاريف المختلفة التي تبين اختلاف الوجهة في بيان مفهومه .

١ قال الغزالي: هو حمل معام على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما .

٢ وقال البيضاوي: هو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا اشتراكهما في علة الحكم عند المثبت .

٣ وقال صدر الشريعة: هو تعدية حكم من الأصل الى الفرع بعلّة متحدة لا تعرف بمجرد اللغة .

٤ وقال ابن الحاجب: هو مساواة فرع الأصل في علة حكمه - والمصوبة يزيدون على ذلك في نظر المثبت . وان أريد بالتعريف ما يعم الصحيح والفساد من القياس قيل

(تشبيه) بدل مساواة

٥ وقال ابن الهمام: هو مساواة محل لا آخر في علة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللغة .

ورد في جنس هذه التعاريف أربع كلمات وهي — حمل — اثبات — تعدية — مساواة — والألفاظ الثلاثة الأولى متقاربة ومآلها تفسير القياس بآثره وهو ظن المجتهد أن حكمه مالا نص فيه هو حكم المنصوص عليه لاتحادهما في العلة ولما كان القياس حجة أقامها الشارع لتعرف الأحكام رأى المتأخرون أن يعدلوا إلى ما يصلح لذلك فوضعوا كلمة مساواة بدل حمل وما شابهه فان مساواة المحلين في العلة هي التي تصلح أن تكون معرفة للحكم فإذا قيل دليل هذا الحكم القياس عرف أنه تلك المساواة لأن الدليل هو حمل المجتهد أو إثباته أو تعديته . ومن هنا يتبين أن ابن الحاجب ناقض نفسه بقوله أن من يريد بالتعريف ما ينم الصحيح والفساد من القياس يضع كلمة (تشبيه) بدل (مساواة) لأن التشبيه من فعل المجتهد فكأنه رجع إلى ما يقارب كلمة حمل وأخواتها ولا يمكن أن يراد تشبيه الشارع لأن التشريع الإلهي إنما هو ابتداء حكم في جميع المحال لابتداء على التشبيه وإن وقع بذلك الشبه .

المساواة إذا أطلقت فهم منها المساواة في نفس الأمر سواء وافق ذلك نظر المجتهد أم لا ومن هنا لزم المصوبة (هم الذين يقولون أن كل مجتهد مصيب) أن يزيد وفي التعريف كلمة (في نظر المجتهد) لأن المساواة ليس لها واقع تطابقه بل إنما وجودها بحسب نظر المجتهد وليس هناك في نفس الأمر حكم معين يقال أن المجتهد أصابه أو أخطأه — أما الذين يرون الإصابتة في جانب مجتهد واحد من المختلفين وهو الذي وافق حكم الله فيطلقون المساواة ويريدون بها ما يتبادر منها وهو المساواة في نفس الأمر .

أضاف بعض المعرفين جنس التعريف الى معلومين وبعضهم الى أصل وفرع وبعضهم الى محلين - فاما اختيار معلومين فليعم الموجود والمعدوم لأنه ربما يستدل بالنفي على النفي ولذلك عدل اليهما من اختارهما عن شيئين لأن الشيء عندهم هو الموجود .

وأما فرع وأصل فيرد عليهما استلزام الدور لأن الفرع هو المقيس والأصل هو المقيس عليه فيدخل المعرف في التعريف وقد أجيب عن ذلك بأن المراد بفرع وأصل ما صدقا عليه وهو محل غير منصوص عليه وآخر منصوص عليه وليس المراد مفهوم اللفظين وهو المحل الموصوف بالأصلية والآخر الموصوف بالفرعية . ولما كان مالا يحتاج الى سؤال وجواب خيراً مما يحتاج اليهما عدل ابن الهمام الى كلمة مساواة محل لآخر .

أطلق المعرفون للقياس الحكم ذا العلة فشمل التعريف الاحكام اللغوية والعقلية مع ان اللغة لا قياس فيها والاحكام العقلية المحضة لا مدخل للقياس الشرعي فيها ولذلك قيد ابن الهمام في تعريفه الحكم بالشرعي .

الاقتصار في التعريف على مساواة المحلين في العلة يفسد طرد التعريف حيث يدخل فيه ما ليس منه وهو مفهوم الموافقة لأن فيه تلك المساواة وليس بقياس بل هو من قبيل النص والذين أطلقوا عليه لفظ القياس تجوزوا للزوم تقييده بالجلي ولو كان ذلك من افراد القياس لما كان هناك معنى لاشتراطهم أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملاً لحكم الفرع لأن دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم المسكوت عنه في مفهوم الموافقة فيكون هذا الشرط مخرجاً له وقد فرض أنه منه — ولبطال اتفاقهم على تقسيم دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم ولذلك زاد ابن الهمام وصدر الشريعة في تعريفهما وصف العلة بقولهما (لا تفهم

من النص بمجرد اللغة).

وقد زاد الغزالي في تعريفه بيان الأمر الجامع فقال: من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما. يعني أن الأمر الجامع بين المعلومين يكون حكماً أو صفة ثابتين لكليهما أو منفيين عنهما وسيتضح ذلك في الفصول الآتية.

بقي أن يقال هذه التعاريف غير منعكسة لأنه يخرج عنها ما يسمى عندهم بقياس العكس وقياس الدلالة. وقياس العكس هو اثبات نقيض حكم المحل في محل آخر بنقيض علمته فإنه قياس والتعريف لا يتناولونه لأنه لا مساواة بين الأصل والفرع في العلة ولا في الحكم وهما مثلاً يوضحه — اتفق الحنفية والشافعية أنه لو نذر أن يعتكف صائماً كان الصيام شرطاً للاعتكاف لا يصح بدونه واتفقوا أنه لو نذر أن يعتكف مصلياً لم تكن الصلاة شرطاً لصحة الاعتكاف وبالضرورة يكون الحكم كذلك لو لم يتناول نذره الصلاة. ثم اختلفوا في الاعتكاف من غير نذر الصوم هل يكون الصوم شرطاً له أولاً يكون قال الحنفية هو شرط وقال الشافعية ليس بشرط. استدلل الحنفية على رأيهم بقياس هذا نظمه لما وجب الصوم شرطاً للاعتكاف بنذر الصوم مع الاعتكاف وجب بدون نذره كالصلاة لما لم تجب شرطاً بنذرها مع الاعتكاف لم تجب في الاعتكاف بدون نذر — فالأصل المقيس عليه في هذا المثال الصلاة — والحكم عدم وجوبها شرطاً في النذر المطلق — والعلة عدم وجوبها شرطاً في النذر بقيد الصلاة — والفرع الصوم — وحكمه الوجوب شرطاً في النذر المطلق — والعلة وجوبه شرطاً في النذر بقيد الصوم — فقد أثبتوا نقيض حكم الأصل في الفرع لتناقضهما في العلة.

والجواب عن ذلك من طريقين

الأول منع أن يكون هذا من القياس المعرف وإطلاق لفظ القياس عليه مجاز ولهذا لزم تقييده بقياس العكس .

الثاني تسليم أنه قياس ومنع انتفاء المساواة وبيان ذلك باحداً وجه ثلاثة .

١ ان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في ان الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم إما بالغاء الفارق وهو النذر لأنه لا تأثير له في الحكم كما في الصلاة فتبقى العلة هي الاعتكاف — وإما بالسبب وهو ان العلة في وجوب الصوم مع الاعتكاف المنذور فيه الصوم اما الاعتكاف وأما الاعتكاف مع نذر الصوم وأما غيرهما والأصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لأنه غير مؤثر بدليل وجوده في الصلاة بدون الحكم وهو الشرطية — فالصلاة لم تذكر للقياس عليها وإنما ذكرت لبيان الغاء الفارق أو لالغاء أحد أوصاف السبب وهو النذر وبذلك لا يضر عدم المساواة بين الصوم والصلاة في الحكم لأنه ليس المقصد قياس أحدهما على الآخر

٢ أن يكون المقيس هو الصيام بالنذر والمقيس عليه هو الصلاة بالنذر وحكم الأصل عدم الوجوب شرطاً بالنذر ولا تأثير له في وجوبها فكذلك في الصيام ويلزم من ذلك أنه يجب بدون النذر كما يجب مع النذر والا كان للنذر تأثير فيه فالذي فيه القياس وجدت فيه المساواة والذي فيه عدم المساواة لازم له ولا يضر ذلك .

٣ ان هذا النظم من الاستدلال فيه أمران ملازمة وقياس لبيان تلك

الملازمة — فالملازمة هي لو لم يشترط الصوم للاعتكاف بدون نذر لم يشترط بنذره واللازم باطل وتبين الملازمة بالقياس على الصلاة فإنها لما تكن شرطاً

بدون النذر لم تجب شرطا بالنذر والمساواة حاصلة على تقدير عدم اشتراط الصوم بالنذر فانه اذا تساوى الصلاة وسين في النظر أن تكون المساواة تحقيقية أو تقديرية .

وهذا الجواب الاخير هو الذي رجحه المحققون لأنه يصلح لكل مثال في قياس العكس

وهناك مثالا آخر للشافعية في ابطال تزويج المرأة نفسها قالوا .
يثبت الاعتراض للأولياء على عقدها فلا يصح منها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه تزويج نفسه . فاللازمة هنا لو صح عقدها لما ثبت الاعتراض واللازم منتف وتبين هذه الملازمة بالقياس على الرجل صح نكاحه فلم يثبت الاعتراض والمساواة حاصلة على تقدير صحة نكاحها وعدم ثبوت الاعتراض عليها .

وأما قياس الدلالة فهو القياس الذي لم تذكر فيه علة وإنما فيه ما يدل عليها من وصف ملازم لها ومثال ذلك قول شافعي في الاستدلال على ضمان السارق للمسروق اذا هلك وان قطعت يده على خلاف ما يرى الحنفية --- يجب رد المسروق قائما فيجب ضمانه هالكه كالمغصوب - فالأصل المقيس عليه هو المغصوب والحكم هو الضمان في حال الهلاك ولم تذكر العلة وإنما ذكر وجوب رده قائما وليس هذا هو العلة وإنما العلة هي اليد العادية - فلما لم تذكر العلة في هذا القياس خرج عن الحد مع أنه قياس .

والجواب عن ذلك من طريقين - الأول منع أنه قياس وإنما أطلقوه عليه تجوزا من اطلاق اللازم على المزموم لأن الوصف المذكور فيه يستلزم العلة وللتجوز لا يستعمل الا مضافا فيقال قياس الدلالة والقياس متى أطلق انصرف

الى قياس العلة — الثانى انه قياس وان المساواة موجودة فيه ضمنا لأن الوصف الموجود يستلزمها وسيان عندنا المساواة المقصودة والضمنية .

اركان القياس

أركان القياس أربعة (١) أصل (٢) حكمه (٣) فرع (٤) وصف جامع
فالأصل هو محل الحكم المشبه به كشرب الخمر .
وقيل هو دليل حكم المحل المشبه به كقوله تعالى (فاجتنبوه)
والفرع هو محل الحكم المشبه كشرب النبيذ والوصف الجامع هو
علة الحكم .

ولكل من هذه الاركان شروط لا يتم القياس بدونها .

شروط حكم الاصل

(١) أن لا يكون معدولا به عن سنن القياس ومعنى ذلك أن يكون له علة
يدركها العقل ثم توجد تلك العلة في محل آخر فان فقد أحد هذين الشرطين
كان الحكم خاصا بمحله لا يعدوه ويسمى حينئذ انه معدول به عن سنن القياس .
وهو قسمان (الأول) ما استثنى من قاعدة عامة (والثانى) ما وضع
ابتداء من حكم ليس مقطوعا من أصل سابق وكل منهما إما معقول المعنى وإما
غير معقول فالجملة أربعة أقسام .

(الأول) ما استثنى من قاعدة عامة وخصص بالحكم ولا يعقل له معنى
فلا يقاس عليه غيره لانه قد فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص والقياس
مبطل لذلك التخصيص ومثال ذلك ما ثبت من خصائص رسول الله صلى
الله عليه وسلم وما ثبت من تخصيصه خزينة بقبول شهادته وحده فهذا
وأمثاله لا يقاس عليه لانه لم يرد ورود ناسخ للقواعد الاصلية وانما ورد

استثناء منها

الثاني ما استثنى من قاعدة عامة سابقة ويعقل معنى هذا الاستثناء وهذا يصلح أن يكون أصل قياس ومثاله استثناء العرايا فإنه لم يرد ناسخاً لقاعدة الربا لكنه استثنى للحاجة فيقاس العنب على الرطب لما ظهر من اتحادهما في العلة - وكذلك ما ورد من إيجاب صاع من تمر في لبن المصرة فإنه لم يرد هادماً لضمان المثليات لكن لما اختلط اللبن بالحادث بالذي كان في الضرع عند البيع ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى معرفة القدر وكان متعلقاً بمطعموم يقرب الأمر فيه خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر ومن هنا قالوا لو ردت المصرة بعيب آخر غير عيب التصيرية فإنه يضمن اللبن أيضاً بصاع وهو نوع الحاق وإن كان في معنى الأصل .

وكذلك حكم الشرع ببقاء صوم الناسى على خلاف قياس الأمور فإنه معقول المعنى ولذلك جعله الشافعي أصل قياس فقاس عليه كلام الناسى في صلاته وإفطار المكره والمخطئ أما الحنفية فقالوا إن المعنى فيه أن فعل الناسى مقطوعة نسبته عنه لأنه جبلي لا يستطيع الاحتراس عنه بلا مذكر ولذلك جاء في الحديث نسبة الفعل إلى الله حيث قال أتم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك وهذه العلة لا تتجاوز المحل وهو الناسى ولا مذكر له فلا يلحق به الناسى مع المذكر كما في الصلاة فإذا أكل المصلي أو شرب ناسياً فسدت صلاته ولا يقاس عليه ما يمكن الاحتراس عنه كالمخطأ فإنه ثبت أن الشارع لم يعتبره مستقلاً للمسئولية بالكلية فأوجب على القاتل خطأ دية وكفارة - وكالمكره إذ يمكنه الاتجاء أو الهرب فإذا عجز عنهما انتظمت نسبة الفعل عنه إلى الحامل لا إلى الله فلم توجد العلة والنتيجة أن العلة

(م - ٤٥)

لا يتجاوز محلها

الثالث الحكم المبتدأ الذي لا يعقل معناه وهذا لا يكون أصل قياس لعدم العلة وتسمية هذا بالخارج عن القياس تجوز ومثاله المقدرات في أعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات .

الرابع الاحكام المبتدأة العديمة النظير مع أنه يعقل معناها فلا تكون أصل قياس لأنه لا نظير لها في الخارج يشركها في العلة - ومثال ذلك ما رخص للمسافر من قصر الصلاة عقلت علة وهي المشقة ولكنها لما كانت متفاوتة المراتب ولم تكن هناك مرتبة يناط بها الحكم ولا بد في العلة من الانضباط جعلت العلة مشقة السفر وهذه أيضاً متفاوتة فجعلت العلة هي السفر نفسه لانه مظنة المشقة فصارت قاصرة على محل الحكم .

(٢) أن لا يكون ثابتاً بقياس بل بنص أو إجماع لأن ذلك يستلزم قياسين بدون فائدة ان اتحدت العلة في الفرعين وعدم صحة القياس ان اختلف الجامع .
وإذا كان الأصل فرعاً يخالف المستدل حكمه فهو أولى بعدم الجواز عند المناظرة كما يقول الشافعي في الاستدلال على عدم قتل المسلم بالذمي قتل تمكنت فيه الشبهة فلا قصاص فيه كالقتل بالمشغل فهذا غير مقبول لأن الأصل المقيس عليه وهو عدم القتل بالمشغل ليس من رأيه ولا يصح مثل هذا أيضاً على طريق الالتزام لجواز أن يقول فيه المعارض ان العلة فيه غير ما ذكرت أو يعترف بالخطأ في حكم الأصل .

(٣) أن يكون حكماً شرعياً فلو كان نفياً أصلياً لم يصح القياس والنفي الأصلي هو لا مقتضى له الا البراءة الاصلية وهذا لا يقاس عليه لاثبات حكم شرعي لأن الحكم الشرعي نفي طارئ ولا لاثبات نفي أصلي لأنه لا يحتاج

الى دليل في اثباته .

(٤) أن لا يكون منسوخاً لأنه حين نسخ يعلم ان العلة فيه قد عدمت الاعتبار من الشارع فلا جامع بين الاصل والفرع .

(٥) وهو من الشروط الجدلية أن لا يكون حكم الأصل ثابتاً بقياس مركب وهو نوعان مركب الأصل ومركب الوصف .

فالأول أن يكون حكم الاصل ثابتاً عند المعارض ولكنه يمنع عليه الوصف الذي ذكره المستدل له ويمين علة أخرى على أنها ان لم تصح منع حكم الأصل - ومثاله استدلال شافعي على عدم قتل الحر بالعبد - المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب « يراد المكاتب الذي قتل عما بقي من كتابته وله وارث غير سيده ، فيوافقه معارضه الحنفي في الحكم ولكن يقول ان العلة في عدم قتل الحر بهذا المكاتب ليست كونه عبداً وانما هي شيء آخر وهي جهالة المستحق للقصاص أهو السيد باعتباره عبداً صرفاً كما رأى بعض المجتهدين أم هو الورثة باعتباره حراً بعد أن يؤدي من تركته بقية النجوم واذا صحت هذه العلة امتنع اللاحق لخلو الفرع عنها واذا لم تصح منعت حكم الأصل وللمستدل بعد ذلك أن يمنع عليه الوصف الذي ذكره المعارض ويثبت صحة التعليل بالوصف الذي ذكره بأحد مسالك العلة ويتنهض دليلاً على المعارض والا كان هذا النوع من الاعتراض انقطاعاً للمستدل .

وانما سمي هذا الحكم مركب الأصل لأنه ثابت بقياسين بعلمتين مختلفتين أحدهما للمستدل والآخر للمعارض . ومركب الوصف ان يكون حكم الاصل ثابتاً عند المستدل بعلة يمنع المعارض وجودها فيه ومثاله استدلال شافعي على ابطال تعليق الطلاق قبل النكاح حيث يقول - قول القائل

ان تزوجت فلانة فهي طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كقوله
فلانة التي أزوجها طالق — فيمنع المعارض وجود الوصف وهو التعليق في
الأصل لأنه تقييد ومتى صح ذلك بطل الإلحاق لعدم الجامع وان لم يصح
منع حكم الأصل . ولا يفيد المستدل في هذه الحال إثبات وجود العلة في
الأصل لأن المعارض حينئذ يمنع الحكم فيه كما قلنا .

وانما سمي هذا مركب الوصف لأن المعارض فيه يمنع وجود العلة في
الأصل ووجودها وصفها فقد اختلفا في وصفها .

فان كان المتناظران مختلفين من أول الأمر في حكم الأصل فأراد المستدل
إثباته بنص ثم أثبات العلة بأحد مسالكها قبل ذلك منه لأنه بمثابة إثبات
لمقدمة دليله فلم يقبل لترتب على ذلك رفض كل مقدمة تقبل المنع ولا معنى
للمناظرة مع هذا .

قال الحنفية ليس هذا شرطاً لحكم الأصل وانما هو للاشهاد على المعارض
بالطريق الجدلي ولذلك أهموه وحسناً فعلوا لكنهم أفادوه بقولهم يشترط ان
لا يعمل حكم الأصل بوصف مختلف فيه والمستدل مع هذا ان يثبت وقال
صدر الشريعة ولا يعمل بعلة اختلف في وجودها في الفرع والأصل — ولو
إنهم استمروا على إهمال هذا الشرط أو ما يفيد لآحسن المتأخرون كما
أحسن السابقون .

شروط الفرع

(١) ان تكون علة الأصل موجودة في الفرع فان تعدى الحكم فرع
المساواة في العلة . ولا يشترط أن يكون ثبوتها في الفرع قطعياً بل يجوز أن
تكون ثابتة بدليل مظنون .

(٢) ان لا يتقدم الفرع في الثبوت على الاصل - ومثاله قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية والتيمم متأخر فيترتب على ذلك ثبوت الحكم في الأصل قبل علمته قال الغزالي وفي هذا نظر لانه اذا كان بطريق الدلالة فالدليل يجوز ان يتأخر عن المدلول فان حدوث العالم دل على الصانع القديم - وان كان بطريق التعليل فلا يستقيم لأن الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف يتأخر عن المعلول لكن يمكن المدلول الى طريق الاستدلال فان اثبات الشرع الحكم في التيمم على وفق العلة يشهد لكونه ملحوظا بمين الاعتبار وان كان للعلة دليل آخر سوى التيمم فلا يكون التيمم وحده دليلا لعلة الوضوء السابق .

(٣) أن لا يفارق حكم الفرع حكم الاصل في جنسية ولا في نقصان فان أثر القياس هو تعدية الحكم من محل الى محل فكيف يختلف بالتعدية .

(٦) أن لا يكون فيه معارض راجح أو مساو علة الأصل ويكون ذلك بثبوت وصف فيه يوجب له غير ذلك الحكم الحاقا بأصل آخر لأنه لو لم يكن ذلك شرطاً ثبت حكم المرجوح في مقابلة الراجح أو ثبت التحكم وكلاهما باطل .

(٧) وهو شرط زاده أبو هاشم أن يكون الحكم في الفرع مما ثبتت جملته بالنص وان لم يثبت تفصيله قال أبو هاشم لولا ان الشرع ورد بغيره الجسد جملة لما نظرت الصحابة في توريث الجسد مع الاخوة . وكذلك لولا انه ورد الشرع بمحمد شارب الخمر جملة لما نظروا في تعيين مقدار لذلك الحد وهذا الشرط فاسد لأن الصحابة قاسوا قول الرجل لامرأته أنت علي حرام على الظهار والطلاق واليمين ولم يكن قد ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص بل الحكم اذا ثبت في الاصل بعلة تعدى بتعدى العلة كيفما كان .

وليس من شروط الفرع أن لا يكون منصوصاً على حكمه . ووافقا

الحكم الأصل وذلك لأن النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس والاستدلال به بل القياس يكون مؤكداً لحكم النص وكثيراً ما ثبت المتقدمون الأحكام بالمنقول والمعقول .

العلة

يطلق لفظ العلة بازاء مفهومين

— الأول — الحكمة الباعثة على تشريع الحكم وهي مصلحة يطلب به جلبها أو تكميلها ومفسدة يطلب درؤها أو تقليلها ولما كان المراد بالعلة تعريف الحكم والمعرف لا بد أن يكون ظاهراً منضبطاً وكثير من هذه الحكم قد يكون خفياً وقد لا يكون منضبطاً فلا يصح أن يكون معرفاً مست الضرورة إلى اعتبار شيء آخر للتعريف يكون وجوده مظنة لوجود تلك الحكمة وهي المفهوم الثاني لكلمة علة فتكون الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مظنة وجود الحكمة وهاك مثلاً توضح ذلك .

(١) شرع قصر الصلاة للمسافر لحكمة هي درء مفسدة المشقة ولكن المشقة أمر اعتباري يختلف بالاضافات فلم يمكن جعله مناطاً للحكم وهو الترخيص ولما كان السفر مظنة وجودها اعتبر أنه العلة المثبتة للرخصة (٢) شرعت المعاوضات لحكمة هي درء مفسدة الحاجة فجعل الرضا بالمبادلة علة لها ولكن الرضا أمر خفي لا يمكن أن يجعل علامة للحكم وقول العاقدين بعت واشتريت مظنة لحصول الرضا فجعل مناطاً للحكم وهو انتقال الملك في البدلين (٣) شرع القصاص لمصلحة يراد جلبها وهي حفظ الحياة بزجر ذوي النفوس الميالة إلى الشر عن العدوان والقصاص مظنة لحصول تلك المصلحة فجعل القتل العمد والعدوان مناطاً له .

وهذا الاطلاق هو مراد الأصوليين فالوصف الذي جعل مناطا لأنه مظنة تحصيل الحكمة هو المعتبر دون سواه حتى ان تخلف الحكمة في بعض الاحيان عن مظنتها لا يمنع تأثير المظنة فيتبعها حكمها كما سيأتي بيانه
وكون الوصف مظنة لحصول الحكمة وقد شرع الحكم عنده لتحصيل تلك الحكمة معنى كونه مناسباً وقد عرفه القاضي ابوزيد الدبوسي بأنه ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول .

وكون الشارع قضي بالحكم عنده لاجل الحكمة معنى اعتباره له .
والطرق التي بها تعرف علل الاحكام هي المسماة بمسالك العلة
وينحصر الكلام في العلل في ثلاثة نقط
الاولى تقسيمها — الثانية شروطها — الثالثة طرق معرفتها

تقسيم العلة

للعلة تقاسيم ثلاثة باعتبارات مختلفة
الأول تقسيمها باعتبار المقاصد — الثاني تقسيمها باعتبار الافضاء الى المقصود
منها — الثالث تقسيمها باعتبار ما اعتبره الشارع وما لم يعتبره .

تقسيم العلة بحسب المقاصد

قبل الافاضة في أقسام العلة بحسب مقاصدها تقدم مقدمة لابد منها .
ان وضع الشرائع الالهية إنما هو لمصلحة العباد في العاجل والآجل
معا وهذه مقدمة قام عليها البرهان في علم الكلام ونكتفي هنا بأن نقول أنه
ثبت باستقراء أحكام الشريعة استقراء لانزاع فيه أنها وضعت لمصالح العباد
وقد قال الله تعالى في بعثة الرسل وهو الأصل (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) . وقال . (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين)

وقال في تعليل أصل الحلقة (ليبلوكم أيكم أحسن عملاً) وأما التعليل لتفاصيل الأحكام فأكثر من أن نستقصيه كقوله في آية الوضوء (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم) وقال في الصلاة (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) وقال في الصوم (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقال في الحج (ليشهدوا منافع لهم وليذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام) وقال في الجهاد (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقال (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) وقال في القصاص (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب . وهذا القدر كاف في التنبيه على أن الله ما شرع شرعه إلا لما يترتب عليه من مصالح الإنسان في دنياه وآخرته واذ دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد .

ثم نعود إلى بيان مقاصد الشارع في وضع الشريعة . هذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام

أحدها الضرورية — ثانيها الحاجية — ثالثها الكمالية فالضرورية هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بفوتها ويفوت في الآخرة الفوز برضا الله سبحانه وهو النعيم السرمدي الذي لا يزول .

وحفظ الضروريات بما يقيم أركانها وذلك مراعاتها من جانب الوجود وبما يدرك عنها الاختلال الواقع أو المتوقع وذلك مراعاتها من جانب العدم . فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان

والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج — والعادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات وما أشبه ذلك — والمعاملات راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود — والى حفظ النفس والعقل أيضاً لكن بواسطة العادات والمراد بالمعاملات ما كان راجعاً الى مصلحة الانسان مع غيره كالثقة بالاموال بعوض وبغير عوض — والجنايات ترجع الى حفظ الجميع من جانب العدم والمراد بالجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالابطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الابطال ويتلوا في تلك المصالح كالقصاص والديات والمحدود وتضمن قيم الاموال وما أشبه ذلك .

ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل .
وأما الحاجيات فهي التي يفتقر اليها من حيث التوسعة ورفع التضيق المؤدي في الغالب الى الحرج والمشقة . الا لاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراعى دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العام وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات ، ففي العبادات كالرخص المحقة بالنسبة الى حقوق المشقة بالمرض والسفر . وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات وفي المعاملات كالقراض والمساواة والسلام . وفي الجنايات كضرب الدية على العاقلة وتضمن الصناع وما أشبه ذلك .
وأما الكليات فمعناها محاسن العادات ويجمع ذلك قسم مكارم الاخلاق وهي تجري فيما جرى فيه الأوليان .

ففي العبادات كالطهارات وأخذ الزينة والتقرب بالنوافل . وفي العادات كآداب الأكل والشرب وكتنجيب الاسراف والاقتار . وفي المعاملات (م — ٤٦ م)

كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلاً وفي الجنايات كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد — فهذه الامور راجعة الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين

وينضم لكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ما هو كالنسبة والتكملة مما لو فرضنا فقداه لم يخل بحكمته الأصلية .

فكامل الضروري كاشتراط التماثل في القصاص وكالمنع من النظر الى الاجنبية وشرب قليل المسكر ومنع الربا وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة والجمعة . ومكمل الحاجي كاعتبار الكف ومهر المثل في الصغيرة وكالجمع بين الصلاتين في السفر عند من يقول به . ومكمل التحسيني كندوبات الطهارة وترك ابطال الاعمال المتقرب بها وغير ذلك وفقدان هذه المكملات لا يخل بالحكمة الأصلية لما هي مكمل له وإنما يزيده وجودها حسناً . وكل مرتبة من هذه المراتب تعتبر مكملة لما هو أقوى منها فالحاجيات مكملة للضروريات والسكاليات مكملة للحاجيات .

ولا اعتبار التكملة في الشريعة شرط وهو ان لا تعود مراعاتها بإبطال ما تكمله لأنه اذا بطل الاصل بطلت التكملة معه لأن التكملة مع المكمل كالصفة مع الموصوف ولا يمكن أن يبقى اعتبار الصفة مع الغاء الموصوف اذا أن اعتبارها يؤدي الى عدم اعتبارها ولو فرض أن المصلحة المكملة تبقى مع فوات ما تكمله لكان مراعاة الأصل أولى ومثال ذلك ان حفظ النفس مهم كلي ضروري وحفظ المروءات تحسيني فحرمت النجاسات حفظاً للمروءات فان دعت ضرورة حفظ النفس الى تناول النجس كان

تناوله أولى . وكذلك أصل البيع ضروري ومنع الغرر والجهالة مكمل فلو اشترط نفي الغرر جملة لا نحسم باب البيع . وكذلك الاجارة ضرورية أو حاجية واشتراط حضور العوضين في المعاوضات مكمل ولما كان ذلك ممكنا بغير عسر في بيع الاعيان من غير عسر منع من بيع المدموم الا في السلم وذلك في الاجارات ممتنع فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاماة بها والاجازات محتاج اليها فجازت وان لم يحضر العوض أو لم يوجد ومثله جار في الاطلاع على العورات للمداواة وما جاء من الصلاة خلف أئمة الجور فان في ترك ذلك ترك سنة الجماعة والجماعة من شعائر الدين المطلوبة والعدالة مكملة لذلك المطلوب ولا يبطل الاصل بالتكملة ومنه اتمام الاركان في الصلاة مكمل لضرورياته فاذا أدى طلبه الى أن المكاف لا يصلي كالمرضى غير القادر سقط المكمل أو كان في اتمامه اخرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة الى غير ذلك مما لا يدركه الحصر من أمثلة الشريعة .

والمقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والكمالية فلو فرض اختلال الضروري باطلاق لاختلا باختلاله باطلاق ولا يلزم من اختلالهما باطلاق اختلال الضروري باطلاق نعم قد يلزم من اختلال الكمالى باطلاق اختلال الحاجي بوجه ما وقد يلزم من اختلال الحاجي باطلاق اختلال الضروري بوجه ما ولذلك يلزم للمحافظة على الضروري المحافظة على الحاجي وللمحافظة على الحاجي المحافظة على الكمالى لأن كلا من هذه المراتب يخدم ما فوقه . اما كون الضروري هو الاصل فلا أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة حتى اذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود والمراد بالدنيا ما هو خاص بالمكلفين والتكليف وكذلك الأخرى لا قيام لها الا بذلك فلو عدم الدين عدم

ترتب الجزاء المرتجى ولو عدم المكلف عدم من يتدين . ولو عدم العقل لا يرتفع التدين ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء . ولو عدم المال لم يبق عين وهذا كله لا يحتاج الى اقامة برهان عليه واذا كان كذلك فالأمر بالحاجية إنما هي حائطة حول هذا الحمى إذ هي تتردد على الضروريات فتكملها بحيث ترتفع عن القيام بها المشتقات وتميل بالمكلفين فيها الى التوسط والاعتدال فالأمر بالحاجية فروع دائرة حول الأمر بالضرورة وكذلك الأمر في الكمالية لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري . ومما تقدم يفهم ما قلنا من ان اختلال الضروري ينشأ عنه اختلال ما بعده لأن الأصل اذا اختل اختل الفرع تبعاً له فلو فرضنا ارتفاع البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الغرر والجهالة ولو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه فان ذلك من أوصاف القصاص ومحال ان يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف . ومن ذلك يفهم انه لا يختل الضروري باختلال ما بعده لأنه كالموصوف وما بعده كالصفة ومن المعام ان الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه فلو فرض ارتفاع اعتبار الجهالة والغرر لم يبطل أصل البيع ولو فرض اعتبار المماثلة في القصاص لم يرتفع القصاص اللهم إلا ان كانت الصفة ذاتية بحيث صارت كالجزء من الموصوف فانها إذا كانت تكون ركناً من أركان الماهية ترتفع بارتفاع أحد أجزائها والصفة التي هذا شأنها ليست من الحاجيات ولا الكماليات للشيء بل هي من مقوماته لا يوجد بدونها ومن هنا ما يقول الحنفية من ان التصرفات التي نهى عنها لذاتها أو جزئها لا أثر لها ويسمونها باطلة لأن ما هيته لم تتم بفقدان الذات أو أحد الأجزاء أما التصرفات المنهي عنها لاقتراثها بصفة فيها غير مشروعة فانها لا تعتبر مرتفعة بل لها وجود يترتب عليه الاحكام ويسمون ذلك التصرف بالفاسد وما ذلك

الإبناء على هذه القاعدة وهي أنه لا يترتب على ارتفاع الصفة ارتفاع الموصوف
أما كونه ينال كل رتبة اختلال ما باختلال ما دونها فلأن هذه المراتب
مرتبطة بعضها فوق بعض في التأكد فلا جترأ على الاختلال بالأخف تمهيد
لترك ما هو أكدم ومدخل للاختلال به فصار الأخف كأنه حمى الآكد والرائع
حول الحمى يوشك أن يقع فيه فالخل بما هو مكمل للخل بالمكمل من هذا
الوجه ومثال ذلك الصلاة فإن لها مكملات وهي ماسوى أركانها وشروطها
ومعلوم أن الخل بهذه المكملات متطرق للاختلال بالركان والشروط ومما
يدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام «كالرائع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»
والاختلال الذي نريده أن يخل بالمكملات باطلاق بحيث لا يأتي بشيء منها
وان أتى بشيء كان زراً ولذلك لو اقتصر المصلي على فرائض الصلاة لم يكن في
صلاته ما يستحسن وكانت إلى اللعب أقرب .

وخلاصة ما تقدم أن الشارع راعى في أحكامه حفظ الضروريات الخمسة
وأضاف إلى ذلك ما يصاحبها ثم ما يكملها لتكون أعمال المكلفين جارية على
أحسن المناهج وأعدلها وليكونوا متمتعين بالسعادة التي هي اطمئنان أنفسهم
وراحة ضمائرهم ولم يراع الحاجيات والكماليات إلا حيث لا تعود على أصل
الضروريات بالابطال وهذا من أهم ما يجب على المجتهد أن يعرفه ليسكون تعليقه
الأحكام موجهاً نحو هذا الغرض بعد أن يسهل ما اعتبره الشارع من العمل
الموصلة إلى هذه النيات وما لم يعتبره وهو الذي وضعنا له الجزء الثاني من
كتابنا هذا .

التقسيم بحسب الإفضاء إلى المقصود

المقصود من شرعية الأسباب التي نيت عليها أحكام أن يفضى ذلك

الى المصلحة المراد اجتلابها أو الى دفع مفسدة متوقعة كعقد البيع بني عليه حل الانتفاع ليفضى ذلك الى التمكن من سد الحاجة ولا يلزم في العال أن تكون كل صورة من صور السبب مفضية الى المقصود قطعاً بل قد توجد علل لا تقضي الى المقصود إلا ظناً أو أقل من ذلك مثاله عقد الزواج جعل سبباً لحفظ النوع وليس ذلك محققاً في كل زواج فان زواج الآيسة لا يفضي اليه الاعلى نوع من الوهم . وبناء على هذا قسموا العلة بحسب الافضاء الى المقصود الى خمسة أقسام .

(١) علة تقضى الى المقصود قطعاً كالبيع الصحيح النافذ فان الحكمة التي ناسبت شرعيته هي الحاجة المراد سدها ويكون ذلك بحل الانتفاع الذي هو أثر لازم للبيع النافذ .

(٢) علة تقضى الى المقصود ظناً كالقصاص فان الحكمة التي ناسبت شرعيته القتل العمد العدوان المراد درؤه والازدجار عنه يعني ان القصد بالعقوبة ارهاب الميالين الى الشر من الناس أن يقدموا على سفك الدماء واكثر الناس مزدجرون به لأنه لا يقدم على القتل الا القليل منهم .
وهذان النوعان معتبران في التعليل بالاتفاق

(٣) علة تقضي الى المقصود شكاً أي ان الأمر في الافضاء وعدمه مستو كحد الشرب فان الحكمة التي ناسبت شرعية الشرب ما فيه من اذهاب العقل والمراد درء هذه المفسدة ولكن كثيراً من الناس كانوا يشربون الخمر إذ كانت الحدود تقام .

(٤) . علة تقضى الى المقصود وهما ومثال ذلك من أنواع النكاح نكاح الآيسة فان الحكمة المرادة هي حفظ النسل ونكاح الآيسة لا يفضي الى

ذلك الا وهما أى فى صور نادرة .

وهذان النوعان اختلفا فى صحة التعليل بهما ومختار الجمهور جوازه .
(هـ) علة لا تقضى الى المقصود قطعاً كالحاق ولد مشرقية بمنزلة علم عدم تلاقيهما فان العلة فى اثبات الانساب هو الفراش الذى هو العقد الصحيح إذ هو مظنة حصول النطفة فى الرحم ولكن فى هذا النوع من الانكحة ينتفى قطعاً ما جعلت العلة مظنة له وهذا النوع قال فيه جمهور الأصوليين بعدم اعتبار المظنة فلا تصلح أن تكون مناطاً للحاق إذ لا عبرة بالمظنة مع العلم بانتفاء المثنة وخالف فى ذلك أبو حنيفة فقال بالحاق النسب لان العقد لما جعله الشارع مظنة فقد جعله مناطاً للحكم من غير اعتبار للتخلف فى بعض الاحيان وقد رأى الجمهور ان هذا افراط فى اعتبار المظنات وقد جعله نفاة القياس من الاشياء التى تمسكوا بها لاثبات أقوالهم فى ان التعبد لا يصح بقاعدة توصل الى مثل هذا مما تنفر منه العقول وتأباه .

والمالكية لم يجعلوا مناط الحاق مجرد العقد الصحيح بل هو جزء العلة وتمامها عقلية التمكن من الاجتماع ومجموع الجزئين هو الفراش الذى قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم (الولد للفراش) وهذا واضح .

ومما يشبه هذا الحكم ما قاله الحنفية من انعقاد بيع المكره فان العلة الحقيقية فى مبادلة المالكين هي رضا المتعاقدين وقد جعل العقد الصحيح مظنة له ووجود الاكره دليل على انتفاء المثنة ولكن الحنفية اعتبروا المظنة وجعلوا عقداً المكره مفيداً للمالك بالقبض كبقية البيوع الفاسدة والجمهور يقولون هذا البيع لا يصلح علة لتبادل الملك لفقدان العلة الحقيقية فلا تأثير له والنتيجة ان التحقق من انتفاء ما جعلت العلة مظنة له يحرم مناسبتها فلا يجعلها صالحة للتعليل ولا لربط

الحكم الشرعي بها لأنها لم تكن مناسبة إلا باعتبار كونها مظنة للمناسب الحقيقي فإذا انتفى كونها مظنة قطعاً في نوع من الأنواع انتفى كونها مناسبة.

افتراض المفسدة بالمصلحة

وإذا كانت العلة موصلة الى المصلحة ولكن استلزم شرع الحكم لها مفسدة مساوية لها أو راجحة عنها فهل تخرم بذلك مناسبة أولاً تخزم قال الآمدي وأتباعه تخزم المناسبة لأنه لا مناسبة مع معارضة مفسدة مثلاً وهذا ظاهر وقال غيره انها لا تخزم واستدلوا على ذلك بما رآه الجمهور من صحة الصلاة في الارض المصوبة فان فيها مفسدة تساوى المصلحة المترتبة عليها أو تزيد عنها ولذلك اختلف في صحتها إذ لو كانت المفسدة مرجوحة لا تفقوا على صحتها لأن المفسدة المرجوحة غير معتبرة بالاتفاق - وأجاب عن ذلك أصحاب الرأي الأول بأن هذه الصورة ليست في محل النزاع لأن المفسدة نشأت من فعل آخر غير الذي نشأت منه المصلحة فالمصلحة نشأت من الصلاة والمفسدة نشأت من الغصب . والظاهر هو رأي الآمدي بدليل ما عرف من القضايا الأصولية أن درء المفسد مقدم في نظر الشريعة على جلب المصالح حتى بنوا على ذلك أنه لو تعارض مبيح ومحرم قدم المحرم .

ومن الامثلة على المفسدة التي تعارض مصلحة ان الله شرع البيع مفيداً تبادل الملك بين البائع والمشتري جلب مصلحة هي سد الحاجة ولكن عارض ذلك مفسدة راجحة في بيع السفينة المحجور عليه فلم يكن بيعه مفيداً للمشتري محافظة على ماله من التبديد فضم الشارع الى رأيه رأي القيم عليه حتى اذا أجاز له اذا ألغاه بطل وأنت اذا تأملت تجد ذلك مراعى في جميع أبواب الشريعة بدون استثناء .

تقسيم العلة بحسب الاعتبار

بعد أن أثبتنا أن الشارع إنما وضع الأحكام لمصالح العباد الضرورية والحاجية والكمالية نقول: إن جميع الأحكام التي وضعها الشارع بأزاء الأفعال معللة بتلك المصالح ومن هذه العلل ما أمكن الوصول إليه ومنها ما لم نصل إليه بعد وسمينا أحكامه تعبدية ومع هذه التسمية نقول أنه قد وضع لمصلحة استأثر الله بعلمها

وبناء على ذلك نقول إذا ورد على المجتهد حكم شرعي في فعل من الأفعال فقد بين الشارع مع الحكم علته إما صريحاً أو كناية بنوع من الأنواع الآتية في مسلك النص على العلة ولا عمل له في هذا النوع إلا أن يعمم الحكم في جميع محال العلة ويسمى هذا القياس قياساً في معنى الأصل وقد قال به كثير من نفاة القياس وقال قوم إن العلة المنصوصة تفيد الحكم بذاتها أي من غير حاجة إلى قياس فنقول الشارع حرمت الخمر لاسكارها بمثابة قوله حرمت كل مسكر وقد أوضحنا هذا فيما تقدم من عموم العلة وسيأتي له مزيد إيضاح .

وقد نجد الحكم بأزاء الفعل فيجتهد في بيان علته ليلحق به ما يماثله في ذلك الوصف الذي ظنه مناطاً للحكم ولا يكفيه في ذلك مجرد مناسبة الوصف لشرعية الحكم بل لابد أن تقوم البينة من النصوص الأخرى على أن الشارع اعتبر هذا الوصف اعتباراً ما وأنواع هذا الاعتبار ثلاثة .

(الاول) - أن يكون الشارع قد اعتبر هذا الوصف مرة فأكثر في جنس الحكم ومعنى ذلك أنه اعتبره علة في شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس فيفهم بذلك أنه لما اعتبر الوصف علة لشرعية الحكم الثاني أنه كذلك اعتبره لشرعية الحكم الأول لانضمامهما تحت جنس قريب ومثال

ذلك انه ورد عن الشارع اجازة تزويج الأب ابنته البكر الصغيرة ولم يرد عنه ما يفيد اعتبار وصف الصغر أو البكارة في اعطاء حق ولاية التزويج ولكن ورد عنه نص آخر باعتبار الصغر علة في ولاية المال وكلا الولايتين داخل تحت جنس واحد هو الولاية فيرى المجتهد أن العلة في الحكم الأول هي الصغر لقيام البيينة على اعتباره فيما يماثل ولاية النكاح وهي ولاية المال وبناء على ذلك يمكن أن يلحق بالبكر الصغيرة الثيب الصغيرة فيزوجها الأب جبراً عنها بعلة الصغر وكذلك يلحق بالصغيرة ما شابهها في عدم العقل الذي جعل الصغر مظنة له فيزوج كذلك المجنونة .

(الثاني) — أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف في الحكم بعينه بأن يجعل وصفاً يدخل هو والوصف الأول تحت جنس قريب علة لذلك الحكم الأول ومثاله انه ورد عن الشارع الترخيص في الجمع بين الصلاتين في وقت ان كان الجو ممطراً ولم يرد عنه ما يدل على أن المطر هو العلة في الجمع ولكن ورد عنه ما يدل على اعتبار وصف يدخل هو والمطر تحت جنس قريب علة لذلك الحكم بعينه وهو الجمع بين الصلاتين وذلك الوصف هو السفر ويجمعهما جنس الخرج فيفهم من ذلك ان العلة هي المطر ومع ثبوت عليته لم يمكن أن يكون أصل قياس لقصوره كقصور وصف السفر فلم يقيسوا عليه ذا الاشغال الكثيرة .

(الثالث) — أن يكون الشارع قد اعتبر جنس هذا الوصف في جنس الحكم ومعنى ذلك ان يرد عنه نص يؤذن بعلمية وصف يدخل هو والوصف الأول تحت جنس قريب في شرعية حكم يدخل هو والحكم الأول تحت جنس قريب ومثاله أنه ورد عن الشارع أن الحائض لا تقضى الصلاة فيعلاها

بوصف الحرج الذي يلزمها من التكرار ولم يرد عن الشارع أن هذا هو العلة ولكن ورد عنه ما يؤذن بأن جنس الحرج تأثيراً في جنس التخفيف ومنه أنه جعل حرج السفر علة في قصر الصلاة وجمعها أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرار فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر ومثله أيضاً قولنا إن قليل النبيذ وإن لم يسكر حرام وعلمناه بأن قليل ذلك يدعو إلى كثيره فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه بنص من الشارع لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم إذ الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرّمها الشرع كتحريم الزنا . وهذه الاوصاف الثلاثة التي قام البرهان على أن الشارع اعتبرها اعتباراً ما سماه المتكلمون من الأصوليين الوصف المناسب للملائم لأنه وصف ملائم لتصرفات الشارع إذ قد قام على ذلك البرهان .

وقد لا يجحد المجتهد إلا الحكم مقرّوناً بالوصف ولا يجحد في تصرفات الشارع ما يدل على اعتباره مثال ذلك أن يرد عن الشارع لا يرث القاتل فيرى بالاجتهاد أن الوصف هو فعل محرم لغرض فاسد والحكم المترتب عليه المعاملة بتقيض المقصود ثم يقيس عليه من طلق زوجته في مرض موته فراراً من أرضها فيعامل بتقيض مقصوده فيحكم بأرضها فهذا الوصف مناسب لشرعية الحكم ولكن لم يرد في تصرفات الشارع ما يدل على اعتباره بأي نوع من الاعتبارات السابقة ويسمى عندهم بالمناسب الغريب للمعنى الذي أوجبه . أما إن جعل الوصف هو القتل والحكم هو الحرمان من الارث فإنه يكون من نوع المؤثر وبذلك لا يصح القياس المذكور لاختلاف حكم الأصل والفرع فإن حكم الأصل الحرمان من الارث وحكم الفرع الارث ومع هذا الاختلاف لا يصح قياس وهذا القسم من أقسام الملل اختلف في قبوله فقال

جماعة ان المعلن به متحكم بالتعلييل من غير دليل يشهد لاضافة الحكم الى علته
ولعل الشارع قد جعل هذا الحكم من باب التعبد والتحكم ويحتمل أن يكون
لمعنى مناسب آخر لم يظهر لنا كما يحتمل أن يكون للوصف الذي أبداه المعلن .
والغزالي من القائلين بقبول هذا التعلييل ولذلك انتصر له وأفاض القول في
رد هذه الحجة قال اثبات الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع ويغلب ذلك
على الظن ثم ضرب لذلك مثالا يوضح الاقسام الثلاثة من التعلييل وهي المؤثر
والملائم والغريب بمن رأى ملكا قتل جاسوسا فاذا كان من عادة ذلك الملك
ضرب الشاتم ومعاقبة المسيء فعلى الناظر ذلك القتل بوصف الجاسوسية فهو
وزان الملائم وهو مقبول اتفاقا من القائسين واذا كان من عادة الملك الاحسان
الى المسيء والاعضاء عن الجاسوس فعلى الناظر ذلك القتل بالجاسوسية فانه
لا يصح وهذا النوع سيأتى الكلام فيه وبقيت مرتبة ثالثة وهو من لم تعرف
له عادة أصلا في الجاسوس ولا في جنسه فنحن نعلم أنه لو قتله غلب على ظنون
العقلاء الحوالة على الجاسوسية وانه سلك مسلك المكافأة لأن الجريمة
تناسب العقوبة .

أما قولهم لعل هناك مناسبا آخر لم يظهر لنا فنقول ما بحثنا عنه بحسب
جهدنا فلم نثر عليه فهو معدوم في حقنا ولم يكاف المجتهد غيره وعليه دلت أقيسة
الصحة ثم قال ان المدار في كل ذلك على الظن والظن على مراتب وأقواه المؤثر
فانه لا يعارضه إلا احتمال التعلييل بتخصيص المحل ودونه الملائم ودونه المناسب
الذى لا يلائم وهو أيضا درجات فيختلف باختلاف قوة المناسبة وربما يورث
الظن لبعض المجتهدين فلا يقطع ببطلانه ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا
بل لسكل مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد اه باختصار .

وقد يجهد المجتهد فعلاً من الأفعال ورد عن الشارع فيه حكم ويرى فيه وصفاً يناسب حكماً آخر من حظر أو طلب أو إباحة أو لم يرد عنه حكم في ذلك العمل والوصف يناسب حكماً وهذا الوصف قام الدليل على اعتباره بنوع من الاعتبارات الثلاثة السابقة بأن ورد عن الشارع ما يؤذن باعتبار عينه في جنس الحكم المراد اعطاؤه له أو اعتبار جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه .

وهذا النوع يسميه متكلمو الأصوليين المناسب المرسل الملائم ويسميه المالكية المصالح المرسلات ويسميه الغزالي الاستصلاح . هذا الوصف إما أن يكون مناسباً لمصلحة ضرورية وإما أن يكون مناسباً لما هو دونها من الحاجي والتحسيني .

فإن كان مناسباً للضرورة فلا نزاع في جواز التعليل به وترتيب الحكم من المجتهد على وفقه وإن خالف نصاً معيناً ومثل له الغزالي بكفار تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدونا وغلبونا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين ولورمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونها ثم يقتلون الأسارى أيضاً فيجوز أن نرمي هذا الترس حفظاً لساير المسلمين ومحصيلاً لهذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب ثم يشهد له أصل معين . ثم قال فهذا مثال لمصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورة قطعية كلية ويستفاد من كلامه أنه إن فقد وصف من هذه الأوصاف بأن كان الوصف مناسباً حاجياً -- أو ضرورياً ظنياً -- أو ضرورياً قطعياً جزئياً لم يجز الاقدام على ما عرف عن الشارع

تحريره في الجملة ومثال ذلك جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً لنجوا وإلا غرقوا
بجملتهم لا يجوز اغراق أحدهم لأن المصلحة ليست كلية إذ يحصل بها هلاك
عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ولأنه ليس يتعين واحد
للاغراق إلا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها — ومثل ذلك إذا تترس الكفار
في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس إذ لا ضرورة إلى فتح القلعة إلى غير ذلك
من الأمثلة . ورأي الغزالي واضح متى كان الحكم المراد إعطاؤه للفعل
مصادماً لنصوص شرعية فإن ذلك لا يجوز إلا إذا اتضحت الضرورة اتصافاً
تاماً وكانت الضرورة للأمة كلها وهذا كله إذا لم يكن هناك أصل معين يشهد
للحكم فإن كان فالحكم إنما يعطى بالقياس المعتبر عند جميع القائسين ويكون
مخصصاً للنص على ما تقدم .

أما أن كانت المصلحة من الرتبين الأخيرتين فلا يجوز الحكم بمجردهما
من غير أن تعترض بأصل إلا أن جرت مجرى الضرورات فلا بعد في أن
يؤدى إليه اجتهاد مجتهد .

ولما كان الكلام في التعليل بالمصالح من أهم ما يعرض للمجتهد في
استنباط الأحكام أردنا أن ننقل هنا فصلاً كتبه الغزالي في المستصفى ينير
وجه الموضوع ويوضح حقيقة الرأي قال . فان قيل فالضرب بالهمة
للاستئطاق بالسرقه مضلحة . فهل تقولون بها قلنا قال بها مالك رحمه الله ولا
نقول به لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة لكن لأن هذه مصلحة تعارضها
أخرى وهي مصلحة المضروب فانه ربما يكون بريئاً من الذنب وترك الضرب
في مذنب أهون من ضرب بريء فان كان فيه فتح باب يعسر معه اتزاع
الاموال ففي الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء — ثم قال — فان قيل رب

ساع في الارض بالفساد بالدعوة الى البدعة أو باغراء الظلمة بأموال الناس وحرمانهم وسفك دمائهم بأثارة الفتنة والمصالحة قتله لكف شره فإذا ترون فيه — قلنا اذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه إذ في تخليد الجبس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصالحة ضرورية — فان قيل اذا كان الزمان زمان فتنة ولم يقدر على تخليد الجبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في إبقائه وحبسه الا إغيار صدره وتحريك داعيته ليزداد في الفساد والاغراء جدا عند الافلات — قلنا هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم فربما لا يفلت ولا تتبدل الولاية والقتل بتوهم المصلحة لاسبيل اليه — فان قيل فاذا تترس الكفار بالمسلمين فلا تقطع بتسلطهم على استئصال الاسلام لو لم يقصد الترس بل يدرك ذلك بغلبة الظن — قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسألة وعلاوا بأن ذلك مطنون ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع إذهو ظن قريب من القطع والظن القريب من القطع اذا صار كلياً وعظم الخطر فيه فتحترق الأشخاص الجزئية بالاضافة اليه — فان قيل ان في توقفنا عن الساعي في الارض بالفساد ضرراً كلياً بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك وغاب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول عمره — قلنا لا يبعد أن يؤدي اجتهاد مجتهد الى قتله اذا كان كذلك بل هو أولى من الترس فانه لم يذنب ذنباً وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة وان لم توجب القتل وكأنه التحق بالحيوانات الضارية لما عرف من طبيعته وسجيته . فان قيل كيف يجوز المصير الى هذا في مسألة الترس وقد قلنا ان المصالحة اذا خالفت النص لم تتبع كما يجاب صوم شهرين على المالك اذا جامعوا في نهار رمضان وهذا يخالف قوله تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً »

وقوله « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق » وأى ذنب لمسلم يتترس به كافر فان زعمتم انا نخصص العموم بصورة ليس فيها حظر كلي فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها الملوک فاذا كان غاية الأمر في مسألة الترس ان يقع باستئصال أهل الاسلام فما بالناس تقتل من لم يذنب قصداً ونجملة فداء للمسلمين ونخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى — قلنا لهذا نرى المسئلة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك ويتأيد بمسئلة السفينة وانه يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثها ترجيحاً للكثرة إذ لا خلاف في ان كافراً لو قصد قتل عدد محصور كعشرة مثلاً وتترس بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع بل حكمهم حكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا في محصة الى أكل واحد وانما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كلياً لكن للسكلي الذي لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حل له النكاح ولو اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف انهم لو تترسوا بنسائهم وذرائعهم قاتلناهم وان كان التحريم عاماً لكن نخصصه بغير هذه الصورة فكذلك ههنا التخصيص ممكن وقول القائل هذا سفك دم مجرم معصوم يعارضه أن في الكف عنه اهلاك دماء معصومة لا حصر لها ونحن نعلم أن الشرع يؤثر السكلي على الجزئي فان حفظ أهل الاسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد فهذا مقطوع من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج الى شهادة أصل . فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل اليه سبيل أم لا — قلنا لا سبيل اليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود أما اذا خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق

العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الاسلام أو خيف
ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الاسلام فيجوز للامام أن يوظف على
الاغنياء مقدار كفاية الجند ثم ان رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي
فلا حرج لأننا نعلم أنه اذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد
الضررين وأعظم الشرين وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة الى ما يخاطر
به من نفسه وماله لو خلت خطة الاسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور
ويقطع مادة الشرور وكان هذا لا يخلو من شهادة أصول معينة فان لولي الطفل
عمارة القنوات واخراج أجرة الفصاد وثمن الادوية وكل ذلك تنجز خسران
لتوقع ما هو أكثر منه وهذا أيضاً مؤيد لمسلك الترجيح في مسألة الترس
لكن هذا تصرف في الاموال والأموال مبتذلة يجوز ابتدائها في الأغراض
التي هي أهم منها وانما المحذور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك . فان قيل
فبأي طريق بلغ الصحابة حد الشرب إلى ثمانين فان كان حد الشرب مقدراً
فكيف زادوا بالمصلحة وان لم يكن مقدراً وكان تعزيراً فلم افتقروا الى الشبه
بحد القذف - قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدراً لكن ضرب الشارب في زمان
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الثياب فتدر ذلك على سبيل
التعديل والتقويم بأربمين فرأوا المصلحة في الزيادة فزادوا والتعزيرات مفروضة الى
رأي الأئمة فكانه ثبت بالاجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة وقيل لهم اعملوا بما
رأيتموه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة ومع هذا فلم يريدوا الزيادة
على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بتقريب من منصوصات الشرع فرأوا
الشرب مظنة للقذف لأن من سكر هذى ومن هذى افترى ورأوا الشرع يقيم
مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل
(٤٨ — م)

الرحم والبلوغ مقام نفس العقل لأن هذه الأسباب مظان هذه المعاني فليس فيما ذكره مخالفة للنص بالمصلحة أصلا. فان قيل فاقول لكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود زوجها اذا درس خبر موته وحياته وقد انتظرت سنين وتضررت بالعزوبة أيفسخ نكاحها للمصلحة أم لا وكذلك اذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الأمر ووقع اليأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرومة على زوجها المالك لها في علم الله تعالى وكذلك المرأة اذا تباعد حيضها عشر سنين وتوقت عدها وبقيت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تكفي بتربص أربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا - قلنا المسألتان الاوليان مختلف فيهما فهما في محل الاجتهاد فقد قال عمر تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد تصبر الى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش اليها لأننا ان حكمنا بموته بغير بينة فهو بعيد إذ لا ندراس الاخبار أسباب سوى الموت لا سيما في حق الخامل الذكر النازل القدر وان فسخنا فالفسخ انما يثبت بنص أو قياس على منصوص والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من اعسار وجبّ وعنة فاذا كانت النفقة دائمة فغايبته الامتناع عن الوطء وذلك في الحضرة لا يؤثر فكذلك في الغيبة . فان قيل سبب الفسخ رفع الضرر عنها ورعاية جانبها فيعارضه أن رعاية جانبه ايضا ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم زوجته الى غيره في غيبته ولعله محبوس أو مريض ممدود اضرار به فقد تقابل الضرران وما من ساعة الا وقدم الزوج فيها ممكن فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض

وكذلك اختلف قول الشافعي في مسألة الوليين ولو قيل بالفسخ من حيث
تعذر امضاء العقد فليس ذلك حكماً بمجرد مصلحة لا تعترض بأصل معين بل
تشهد له الأصول المعتبرة. اما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي
ولم يبلغنا خلاف عن العلماء وقد أوجب الله تعالى التريص بالاقراء إلا على اللائي
يؤنس من الحيض وليست هذه من الآيسات وما من لحظة الا يتوقع فيها
هجوم الحيض وهي شابة فمثل هذا القدر النادر لا يسقطنا على تخصيص النص
فانا لم نر الشرع يلتفت الى النواذر في أكثر الاحوال وكان لا يبعد عندي
لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهي أربع سنين لكن لما أوجبت العدة مع
تعلق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد اهـ .

وخلاصة قوله ان القول بالمصالح المرسله عند معارضتها لحكم شرعي
مستفاد من نص أو اجماع محل نظر وتردد وهو يراها صالحة للاعتبار متى
كانت ضرورية قطعية كلية وفيما عدا ذلك لا تعتبر فلا يمكن بها تخصيص
النصوص العامة فضلاً عن الغائما ولا يريد الغزالي بالقطعي ما يفيد ظاهر اللفظ
من انه ما لا يتصور خلافة بل ما غلب على الظن بدليل امثله وما قاله اثناء كلامه .
ان كان جمهور الأصوليين ينفون القول بالمصالح المرسله فان معظم الفقهاء في
استنباطهم كثيراً ما يعولون عليها وسلفهم في ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه
فانه اعتبر هذه المصالح في كثير من اجتهاداته فهو الذي اسقط سهم المؤلفة
قلوبهم مع ان القرآن عدلهم من المستحقين واسقط الحد عن السارق عام المجاعة
وترك التعريب في الزنا بعد أن لحق أحد المغريين بالروم ونصر وجعل الطلاق
الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعهد أبي بكر وصدر من امارته كما روى ذلك مسلم في صحيحه وله من

ذلك كثير وقد وافقه في بعض هذه الاجتهادات جميع الفقهاء ووافقه بعضهم في شيء منها ولكننا نرى كما يقول الغزالي ان الاسترسال في هذا الباب حرج وتقول ان المصالح المرسلة يجب أن تعتبر مادامت لا تعود على نص بالابطال وان ابطلت أو خصصت فلا تعتبر الا عند الضرورات الكلية المتينة .

اما اذا كان الوصف لا يشهد له أصل معين بأي اعتبار ولا الغاء فلا يعتبر قولاً واحداً وهذا هو الذي يسمونه المناسب المرسل الغريب . ومثله ما اذا دلت الأصول على الغاء الشارع اعتباره كما ورد أن يحيى بن يحيى الليثي أفتى خليفة الاندلس وقد جامع في نهار رمضان بأن يصوم ستين يوماً ولم يفقهه بالتخير بين أنواع الكفارات كما هو مذهب مالك لأن الصوم أشق عليه وليس في إيجاب العتق عليه عقوبة لسهولته . فان هذا الوصف وهو كون الكفارة أشق دلت الأصول على إلغائه في التشريع وأوضح أصول الدين أن لا حرج في الدين — (ما يريد الله ليكمل عليكم من حرج) — فمثل هذا التعليل ملغى والله أعلم .

وبما تقدم يظهر أن مجرد مناسبة الوصف للحكم لا يصلح لجمعه علة له وان كانت شرطاً في جميع العلل المستنبطة وإنما لم تكن المناسبة كافية للعلية لأنه لا يلزم من مناسبة الوصف للحكم أن يكون الشارع جمعه علة له بدليل التخلف في الأوصاف المناسبة في معلوم الإلغاء فلا يجوز العمل بالوصف المحال الا بعد أن يقوم الدليل على اعتباره الا اذا كان ذلك الوصف مناسباً لمصلحة ضرورية فانه يجوز العمل به عند الجميع .

تقسيم للعلة

قسم الحنفية العلة الى سبعة أقسام

- (١) ما كان علة اسما ومعنى وحكما والمراد - بالعلة الاسمية أن تكون العلة موضوعا لموجبها أو أن يضاف اليها الحكم - وبالعلة الحكيمة أن يتصل بها الحكم من غير تراخ - وبالعلة المعنوية أن يكون لها تأثير في شرعية الحكم وهذه هي العلة التامة ومثلوا لها بالبيع الصحيح للمالك .
- (٢) العلة اسما فقط كالإيجاب المعلق بشرط فانه موضوع لموجبه ويضاف الحكم اليه بعد وجود الشرط لكنه لا تأثير له في الحكم بدون الشرط ولا يتصل الحكم به .

(٣) العلة اسما ومعنى كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف كلاهما موضوع للمالك . وتأثير فيه لكنه لا يتصل به الحكم لمانع ولذلك اذا زال المانع ثبت الحكم من وقت الإيجاب فيملك المشتري المبيع بولده الحادث بعد العقد وقبل زوال المانع . ومن هذا النوع الإيجاب المضاف الى وقت كقوله لله علي أن أتصدق بدرهم غدا . ولما لم يكن علة حكما لم يلزمه التصديق حالا وليكونه علة اسما ومعنى جاز التعجيل ومنه النصاب الا ان للنصاب شبه بالسبب لأنه يتراخى حكمه الى ما يشبه العلة وهو الحول الذي أقيم مقام النماء . وليس الحول علة والا كان النصاب سببا محضاً فان السبب هو ما توسط بينه وبين الحكم علة مستقلة . ولما في النصاب من العلية جاز التعجيل . ومما يشبهه السبب من العلل مرض الموت فانه علة الحجر عن التبرع بما زاد عن ثلث المال لحق الوارث ويشبهه السبب لأن الحكم انما يثبت به اذا اتصل به الموت لأن العلة مرض مميت وذلك معدوم في الحال ولذلك لم يثبت الحجر

فيمالك المتبرع له ما أعطى حالا ولا يحتاج لتمليك جديد لو برأ فان مات ظهر انه تصرف بعد الحجر فيتوقف على اجازة الورثة .

ومنه التزكية فانها علة لوجوب الحكم بالرجم في الزنا ولكنها بمعنى علة العلة عند الامام فان الشهادة لا توجب الحكم دونها - وعلة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم ولذلك لو رجع المزكون عن تزكيتهم ضمنوا الالدية عند الامام - وانما اضيف الحكم الى الشهادة لأن التزكية إنما هي وصف لها . وكل علة لعللة توجب حكما فهي علة تشبه السبب ويقال لها سبب في معنى العلة - اما كونها علة فلأن العلة لما كانت مضافة الى علة أخرى كان الحكم مضافا الى الأولى بواسطة الثانية فهي كعلة توجب الحكم بوصف لها فيضاف الحكم للأولى دون صفتها وأما شبهتها بالسبب فلائها لا توجب الحكم الا بواسطة والعلة الحقيقية لا تتوقف على واسطة ومثال ذلك شراء القريب فانه علة للملك الذي هو علة العتق .

(٤) علة بمعنى وحكما كآخر أجزاء العلة المركبة فان الحكم لا يضاف اليه ويندعه فلم يكن علة اسما لكن له دخل في التأثير ويتصل به الحكم .

(٥) علة اسما وحكما وهي كل مظنة أقيمت مقام حقيقة المؤثر كالسفر والمرض للترخص فان المؤثر فيه انما هو المشقة وكانوم للحدث فان المؤثر فيه انما هو خروج النجس الا أن النوم لما كان علة في سببه وهو الاسترخاء أقيم مقامه فكان علة اسما لاضافة الحدث اليه .

(٦) علة بمعنى كأحد أجزاء العلة المركبة غير الأخير لأن له دخلا في التأثير لكن لا يضاف اليه الحكم ولا يتصل به .

(٧) علة حكما كالشرط في تعليق الايجاب فانه يتصل به الحكم لكن

ليس مؤثراً فيه ولا يضاف إليه .

شروط العلة

قد علم مما تقدم أن للعلة شروطاً لازمة متفقاً على اشتراطها وهي الظهور والانضباط لأنها معرف للحكم والمعرف يلزم أن يكون كذلك — والمناسبة لأنها إما الحكمة في تشريع الحكم وإما مظنة تلك الحكمة وبقيت شروط تختلف في لزومها وهما نحن نبينها مع بسط آراء المخالفين فيها .

(١) أن لا يكون الحكم وجودياً والوصف المعلن به عديمي قال المشترطون إن معنى العلة الوصف المناسب لشرعية الحكم والعدم إما عدم مطلق وإما عدم مضاف فالعدم المطلق لا يصلح أن يكون علة كما هو ظاهر وأما العدم المضاف فإن كان مضافاً لوصف في شرعية الحكم معه مصلحة فهو مانع من الحكم لا علة له لعدم تلك المصلحة كما لو قيل يحرم اللبن لعدم اسكاره .

وان كان مضافاً لوصف في شرعية الحكم معه مفسدة فعدم ذلك الوصف عدم مانع من الحكم وعدم المانع ليس مقتضياً لأنه ليس مناسباً ولا مظنة مناسب فلا بد من مقتض كما لو قلت أعطيته قرشاً لعدم المانع واللازم أن يقال لفقره وعدم المانع .

وان كان مضافاً إلى وصف يناق ما يناسب شرعية الحكم كما لو قلت يفطر لعدم الراحة فيمكن أن يقال أن عدم المناق للمناسب مظنة المناسب فيصلح علة ولكن ذلك غير صحيح لأن المناسب الذي عدم ما يناقيه مظنة لوجوده إن كان وصفاً ظاهراً منضبطاً كان هو العلة الحقيقية ويعنى عن تلك المظنة وإن كان خفياً فنقيضه خفي مثله لاستواء النقيضين وضوحاً وخفاءً فلا يصح للعلية .

وان كان مضافا لوصف لا ينافي المناسب فوجوده وعدمه سواء فليس
عدمه بخصوصه أولى بالعلية من وجوده كما لو قلت ينظر لعدم صديق يجلس
بجانبه فان هذا الوصف وهو جلوس الصديق بجانبه لا ينافي المشتة فوجوده
وعدمه سيان وهذا الدليل يمنع التعليل بالعدم مطلقاً سواء كان الحكم وجوديا
أو عدمياً ولذلك اختار ابن الهمام منع التعليل بالعدم على أي حال وقال ان
كل موضع علل فيه بالعدم فان التعليل فيه لفظي والعللة الحقيقية هي الوصف
الوجودي المضاد لذلك العدم ومن هذا التعليل اللفظي ما يعلمون به عدم الحكم
لعدم العلة كما قال محمد لا يضمن ولد المغصوب لأنه لم يغصب وكما في قول
الامام لا خمس في العنبر لانه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو تعليل
لفظي لأن غايته أن لا حكم لعدم وجود العلة وليس هذا في شيء من التعليل
المبحوث عنه .

وقال قوم يجوز التعليل بالوصف العدمي لأنه يقال ضرب فلان خادمه
لأنه لم يمثل فعلل الحكم الوجودي بالعدم ويقال ان القرآن معجز للتجدي
وعدم المعارض — والجواب عن الاول أن العلة في الضرب إنما هي الكف عن
الامتثال وهو وجودي وعن الثاني ان عدم المعارض إنما هو شرط لاجزاء
علة ولو سلمت جزئيته فجوابه ان هذا ليس من العمل المبحوث عنها في باب
القياس وهي الاوصاف المناسبة لشرعية الاحكام وإنما هذا وأمثاله من المعرفات .
(٢) أن لا تكون العلة المستنبطة قاصرة ومعنى قصورها أن لا توجد
في محل آخر يقاس على الاصل واختار ابن الهمام أن هذا ليس بشرط لأن
معنى تعليل الحكم بعلة قاصرة على محله ظن أن الحكم إنما شرع لذلك الوصف
وهذا الظن لا يندفع بسبب القصور وقد اتفقوا على صحة هذا التعليل في

العلة المنصوصة .

اعترض المانعون بأنه لا فائدة من التعليل بالقاصرة إذ لا يوصل الى تعدية الحكم الذي هو المقصود من القياس - وجوابه ان تعليل الاحكام ليست فائدته منحصرة في تعديتها بل هناك فائدة أخرى وهي معرفة حكمة التشريع وبالتأمل نجد هذا الخلاف لفظياً لأن المانع إنما يمنع بصفته قياساً إذ لا قياس مع قصور الوصف والمجوز يجوز بصفته ابداء الحكمة شرعية الحكم وليس هذا ولا ذاك محل نزاع لأنه لا قياس بدون علة متعدية ولا مانع من ابداء علة الحكم .

(٣) عدم النقض في العلة المستنبطة ومعنى النقض تخلف الحكم في أحد المحال مع وجود العلة - وقال بعض الأصوليين لا يمنع تخلف الحكم عن العلة لوجود مانع أو عدم شرط في المستنبطة والمنصوصة .

ومختار المحققين أنه لا يقدر تخلف الحكم في المستنبطة اذا تعين المانع من وجود الحكم في محل النقض فان كانت منصوصة بنص عام يدل على العلية في محل النقض وكان الحكم فيه على خلاف تلك العلة قدر أنه لمانع وان كانت منصوصة بنص يدل على العلية في غير محل النقض فلا تعارض - وبناء على ذلك لا يعمل بعلة منقوضة بلا مانع ويجوز ان كان التخلف لمانع لأن معنى هذا تخصيص لمعوم دليل الحكم ويجب قبول التخصيص كما لو كان باللفظ لأن تخصيص العلة معناه ان الوصف يوجب الحكم في محال وجودها الا محل المانع والمانع هو دليل التخصيص .

واذا قيل ان العلة هي جملة ما يتوقف عليه الحكم من الوصف ووجود الشرط وعدم المانع لم يكن هناك معنى لتخصيص العلة ورجع الخلاف لفظياً .

وقد قسم القائلون بتخصيص العلة من الحنفية المانع الى خمسة أقسام -
 الاول - ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر والمانع عدم المحلية - الثاني - ما يمنع
 تمامها في حق غير العاقد وهو ذو الولاية كبيع مال الغير فان العلة تامة في حق
 العاقد وهو الفضولي حتى لم تكن له ولاية الا بطلان ولم تتم في حق ذي
 الولاية حتى كان له إبطاله - الثالث - ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط
 للبائع يمنع ان يملك المشتري المبيع وان انعقد البيع في حقهما على التمام -
 الرابع - ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية لا يمنع الحكم وهو الملك
 لكن لا يتم بالقبض مع ثبوت الخيار ويتمكن المشتري من الفسخ بلا قضاء
 ولا رضا البائع - الخامس - ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب يثبت
 الحكم معه تماما ولا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بتراض أو قضاء
 (٤) ان لا تكون العلة مكسورة والكسر هو نقض الحكمة التي كانت
 العلة مظنتها ومعنى نقضها أن توجد الحكمة في محل ولا يوجد معها حكم
 كالترخص بقصر الصلاة لعله السفر وهو مظنة المشقة التي شرع القصر لتخفيفها
 ثم نظرنا في ذى الصنعة الشاقة المقيم فوجدناه لا يرخص له في قصر الصلاة
 مع وجود الحكمة وهي المشقة فمن يرى الكسر قادحاً في العلة يمنع صحة
 عليه السفر والصحيح أن عدم الكسر ليس شرطاً وان الكسر لا يفسد
 في صحة العلة لأن الشارع لما رأى الحكمة مما يخفى أو مما لا ينضبط ناط
 الأحكام بأوصاف ظاهرة منضبطة هي مظنات تلك الحكم فصار الاعتبار
 لتلك الأوصاف لأن الحكم لا تصاح مناطاً لا أحكاماً خلفائها أو عدم أنضباطها
 فاذا رأى في البكر حياة يمنعها من ابداء رأيها في أمر الزواج فجعل اذنها
 سكوتها ثم وجدنا ثيابهى أو فرحياء لظروف أخرى لم يجعل اذنها سكوتها وإلا

لم يمكن أن توضع في الشرائع قواعد عامة . أما القطع بانتفاء الحكمة مع وجود المظنة فقد تقدم الكلام فيه .

وعندهم معنى آخر يطلقون عليه اسم النقض المكسور وهو أن تكون العلة ذات جزئين مثلاً فينقض بعضها باعتبارها مستقلاً بالحكمة ومثاله ما إذا استدلل شافعي على إبطال بيع المبيع الغائب معللاً ذلك بأنه مبيع مجهول الصفة فهو باطل قياساً على بيع شيء غير معين فينقض المعارض هذه العلة مقتصرًا على الجهالة بأنها وجدت في المرأة يعقد عقد الزواج عليها وهي مجهولة للزوج والعقد صحيح باتفاق - مثل هذا لا يقدر في العلة إلا إذا أضاف المعارض إلى ذلك الغاء الجزء المتروك لأنه يكون حينئذ بمثابة ترديد بين أن تكون العلة مجموع الوصفين وذلك غير صحيح لالغاء أحدهما وإن تكون العلة ما سوى الملقى فتكون منقوضة .

(هـ) أن تكون العلة منعكسة والعكس أن يلتقي الحكم عند انتفاء العلة واشتراط الانعكاس مبني على أن العلة المستقلة لا تتعدد فتى انتفت العلة انتفى الحكم بالضرورة لأنه يكون بلا باعث . فأما المجوزون لتعددتها فلا يشترطون الانعكاس لأنه لا يلزم من انتفاء علة انتفاء أخرى وهذا مختار المحققين .

وقال القاضي يجوز التعدد إذا كانت العلة منصوبة ولا يجوز في العلة المستنبطة . وبعض الأصوليين رأى عكس ذلك وقال أمام الحرمين تعدد العلة جائز ولكنه لم يقع في التشريع .

ودليل المذهب المختار وقوع ذلك في الشرع فإن الحدث حكم له علل مختلفة الحقائق وهي البول والمذي والرعاف . والقتل جزاء له علل مختلفة وهي القتل العمد المدون والردة . وقد يقال إن الحكم المبني عليهما غير متحد

لأن القتل قصاصاً غير القتل للردة ولذلك قد ينتفى أحدهما ويبقى الآخر .
 ويحاج عن ذلك بأن الأحكام لو تعددت لكان تعددها بالاضافات لأنه ليس
 ثمت اختلاف إلا بها والتعدد بالاضافات باطل لأنه لا يوجب تعدداً في ذات
 المضاف ولو كان الحكم متعدداً في المثال الأول لوجب لكل حدث وضوء
 وكان يرتفع أحدهما ويبقى الآخر . أما ثبوت الارتفاع لأثر إحدى العلتين في
 المثال الثاني فأنما يكفي دليلاً على التعدد في تلك الصورة لسبب خاص وهو
 أن القتل قصاصاً حق العبد والقتل للردة حق الله ولا يصلح دليلاً على تعدد
 الحكم في جميع الصور .

استدل المانعون لتعدد العلل بأنه يلزم منه التناقض وهو باطل . أما
 الملازمة فلا أنه يلزم أن تكون العلة الواحدة مستقلة غير مستقلة في آن
 واحد فاما استقلالها فثبتت الحكم بها وحدها واما عدم استقلالها
 فلاستقلال غيرها بالحكم ويكون محل الحكم مستغنياً عن العلة مفتقراً إليها في
 آن واحد واذا حصلت ما ثبت الحكم بهما لا يهملها واذا حصلت ما مرتين لزم
 تحصيل الحاصل وكل هذه لوازم باطلة فما أدت إليه فهو باطل والجواب ان
 هذا الكلام كله إنما هو في العلل العقلية المؤثرة في الوجود على رأي من
 يقول بالتأثير واما كلامنا فهو في العلل الباعثة على تشريع الحكم ومعنى
 استقلالها أنها إذا انهدت يثبت الحكم عندها لا بها فالتناقض .

قال القاضي اذا نص على علل مستقلة لحكم واحد ارتفع احتمال التركيب
 واذا لم ينص احتتمل الأمر استقلال الوصفين وأن يكون كل منهما جزء
 العلة فتعيين أحدهما تحكيم قال الغزالي مؤيداً لهذا الرأي فان قيل اذا قاس
 المعلن على أصل بعلة فذكر المترض علة أخرى في الأصل بطل قياس المعلن

وان أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل هذا الاعتراض فنقول إنما يبطل به استشهاده بالأصل ان كانت علته ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون التأثير أو بطريق العلامة الشبيهة « والمراد بذلك العلة المستنبطة المتعبرة » اما ان كان بطريق التأثير على ما دل النص أو الاجماع على كونه علة فافتران علة أخرى بها لا يفسدها كالبول والمس والخبولة والعمومة في الرضاع إذ دل الشرع على ان كل واحد من المعنيين علة على حيا لها اما اذا كان اثباته بشهادة الحكم والمناسبة انقطع الظن بظهور علة أخرى — مثاله من أعطى انسانا فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاه لفقره وعللنا به وان وجدناه قريباً عللنا بالقرابة فان ظهر لنا الفقر بعد القرابة امكن أن يكون الاعطاء للفقر لا للقرابة أو يكون لاجتماع الأمرين فيزول ذلك الظن لان تمام الظن بالسبر وهو انه لا بد من باعث على العطاء ولا باعث الا الفقر فاذا هو الباعث أو لا باعث إلا القرابة فاذا هو الباعث فاذا ظهرت علة أخرى بطالت إحدى مقدمتي السبر وهو انه لا باعث الا كذا — وكذلك عتقت بريرة تحت عبد خيبرها النبي صلى الله عليه وسلم فيقول أبو حنيفة خيرها للمسكها نفسها ولزوال قهر الرق عنها فانها كانت مقهورة في الشكاح وهذا مناسب فينبى عليه تحجيرها وان عتقت تحت حر فقلنا لعله خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد ولا يجرى ذلك في الحر فكيف يلحق به وامكان هذا يقدح في الظن الاول فانه لا دليل عليه الا المناسبة ودفع الضرر أيضاً وليست الحوالة على ذلك أولى من هذا إلا أن يظهر ترجيح لاحد المعنيين — ثم قال والحاصل ان كل تعليل يفتقر الى السبر فمن اتحاد العلة والا انقطع شهادة الحكم للعلة وما لا يفتقر الى السبر كالأثر فوجود علة أخرى لا يضر .

وكما يجوز تعدد العلل لحكم واحد يجوز أن تكون العلة الواحدة باعثة على احكام متعددة كالقتل الخطأ للدية والكفارة ولا معنى لقول المانع ان في ذلك تحصيل الحاصل لأن المصلحة حصلت بالحكم الاول اذ أن ذلك إنما يكون صحيحاً لو كان المترتب على الحكمين مصلحة واحدة وليس هذا بالازم (٦) أن لا تكون العلة متأخرة عن حكم الأصل لأنها لو كانت متأخرة عنه لكان تشريع الحكم بلا باعث وان الحكم لم يشرع لها ومثل ذلك ان تعلق ولاية الاب على صبي جن بالجنون ليقاس عليه الكبير المجنون فهذا التعليل غير صحيح لثبوت الولاية قبل الجنون.

(٧) أن لا يلزم من التعليل بها ابطال حكم الأصل فان كان كذلك بطلت العلة دون الحكم ومثل هذا ما اذا أوجبت زيادة فيه.

(٨) أن لا تكون معدية في الفرع حكماً يخالف نصاً أو اجماعاً فيه ولا رأي صحابي كذلك وهذا انما يلتزمه من يقدم قول الصحابي على القياس لظنه انه انما قال الحكم في الفرع عن سماع والنص مقدم على القياس . وقد يعارض بأن الصحابي ربما استنبط حكمه من قياس الفرع على أصل آخر وأجيب بأنه احتمال ضعيف . وهذا الجواب محل نظر لأن النص المعلوم اذا قدم على القياس فذلك مفهوم لكن لا معنى لأن يقدم على القياس نص محتمل (انظر الاحتجاج بقول الصحابي) .

فتنبه يجوز أن تكون العلة حكماً شرعياً كقولنا بطل بيع الخمر لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس ويجوز أن يكون وصفاً عارضاً كالشدة المطربة في الخمر أو لازماً كالطعم والنقذية والصغر أو من افعال المكافين كالقتل والسرقة أو وصفاً مجرداً أو مركباً من أوصاف كالقتل العمد العدوان .

مسالك العلة

مسالك العلة هي طرق اثباتها وقد تقدم أن مجرد مناسبة الوصف لا يكفي لعليته بل لابد من دليل على الاعتبار وهاهي الأدلة.

(أولاً) الاجماع في عصر من العصور على علية الوصف وإذا كان الاجماع قطعياً وطريق وصوله اليها قطعياً ووجود العلة في الفرع كذلك ولم يكن هناك معارض كان ثبوت الحكم في الفرع قطعياً والا فهو ظني.

(ثانياً) النص وهو قسمان صريح وغير صريح

والصريح صراتب (١) الفاظ تفيد العلية ولا تحتل غيرها نحو لعل كذا أو لأجل كذا أو كي يكون كذا أو اذن يكون كذا (ب) الفاظ ظاهرة في العلية وتحتل غيرها كاللام والباء وان الشرطية وأن الناصبة وان وأن الناصبتين (ج) الفاظ لم توضع للتعليل وانما تفيده من خارج كالفاء الداخلة على الوصف أو على الحكم لأنها موضوعة للتعقيب وانما تفيد العلية من جهة الترتب (د) الفاظ كالسابقة الا انها وردت في لفظ الراوي لا في لفظ الشارع لاحتمال الفاظ من الراوي ولكن هذا الاحتمال لا يفي الظهور.

وغير الصريح هو المعبر عنه بالاياء والتنبيه وهو ترتيب الحكم على الوصف فيفهم لغة أن الوصف علة لذلك الحكم والا كان هذا الترتب مستبعداً من المتكلم العارف بمواقع التراكيب ومتى صدر من الشارع يجب أن يكون الوصف مناسباً للحكم والا كان عبثاً وهو منزّه عنه . ومن الاياء لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان فانه يومي الى أن العلة في النهي إنما هو الغضب — فان ذكر الوصف وحده وطوى ذكر الحكم نحو أحل الله البيع حيث ذكر الحل وطوى ذكر الصحة أو ذكر الحكم وحده ولم يذكر

الوصف فليس بإيماء عند من يشترط ذكرهما — ومن الإيماء أن يفرق النص بين الحكمين بذكر وصفين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان — أو بذكر أحد الوصفين نحو لا يرث القاتل بعد ثبوت عموم الارث له ولغيره — أو يفرق بينهما في ضمن غاية نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن — أو في ضمن استثناء نحو فنصف ما فرضتم الا أن يعفون — أو في ضمن شرط نحو فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم.

(ثالثا) السبر والتقسيم ومعناه أن تحصر الاوصاف التي يمكن أن تكون علة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيتها كما يقال حرم الربا في البر ولا بد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه ولا علامة الا الطعم أو القوت أو الكيل وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا فثبت الطعم لكن يحتاج هنا الى اقامة الدليل على ثلاثة أمور — أحدها أنه لا بد من علامة إذ قد يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج الى علامة وعلة فيقال ليس كذلك لانه اذا صار دقيقا وخبراً وسويقا بقي حكم الربا مع زوال اسم البر فدل على أن مناط الربا أمر أهم من اسم البر — الثاني أن يكون السبر حاصراً للأوصاف فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة وقد يوافقه على ذلك مناظره وقد لا يسلم له الحصر وحينئذ يكفي ان يقول هذا منتهى قدرتي في السبر فان شاركته في الجهل بغيره لزمك ما لزمني وان اطاعت على علة أخرى لزمك التنبيه عليها حتى أنظر في صحتها أو فسادها.

وطرق الحذف هي — أولاً — الغاء الوصف المحذوف ويكون ذلك ببيان أن الحكم قد ثبت في محل آخر بالوصف المستبقى وحده فالمحذوف لا أثر له — ولما كان في هذا اثبات عدم علية الوصف بثبوت الحكم دونه

في محل أشبه نفي العكس ولكنه ليس به لأنه إنما يكون إياه إذا أردنا بالالغاء أنه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وذلك غير مراد وإنما المراد لو كان المحذوف جزء العلة فالمستبقى جزؤها ولو كان كذلك لما كان المستبقى مستقلاً بالحكم وقد ثبت استقلاله — وإنما يرد على هذا اعتراض آخر وهو أن الوصف المستبقى إذا استقل بالحكم الملقى في محل فليكن ذلك المحل أصلاً يقاس عليه من أول الأمر ولا داعي إلى هذا التطويل كما لو أراد أن يقيس الذرة على البر في الربوية فقال ان العلة إما الطعم وإما القوت وإما الكيل والقوت باطل لثبوت الربا في الملح وليس بقوت فيقول المناظر فقس على الملح ابتداء تستغن عن ذكر البر وإبطال علة ووصف القوت فيه — وقد يجاب عن هذا بأنه ربما كانت في الملح صفات أخرى ليست في البر فيحتاج في إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المؤنثة في البر أو أكثر .

— ثانياً — بيان أن هذا الوصف الذي يريد الغاءه طردي يعني من جنس ما علم عن الشارع الغاؤه مطلقاً كالطول والقصر فإنه لم يعتبر في القصاص ولا الارث ولا العتق ولا الكفارة أو بالنسبة إلى هذا الحكم وإن اعتبره في غيره كالدكورة والأنوثة في العتق فإن الشارع وإن اعتبرهما في الشهادات والاقضية وولاية النكاح والارث علم منه الغاء الاختلاف بهما في العتق — ثالثاً — أن لا يظهر للوصف الملقى مناسبة ومعنى ذلك أن لا يقوم البرهان على أن الشارع اعتبر هذا الوصف بنوع من الاعتبارات السابقة وذلك لأن هذا المسلك وحده لا يكفي في العلية دون أن يثبت هذا الاعتبار فلا بد أن يكون من قسم الملائم لا الغريب .

— رابعاً — الدوران ويسمى الطرد والعكس والوصف الدائر هو وصف يوجد

الحكم مع وجوده وينتفى عند انتفائه وهذا المسلك تفاه الخفية والمحققون من غيرهم .

وذلك لأن الوجود عند الوجود طرد محض ولا معنى للطرد إلا السلامة عن مفسد واحد وهو النقص فهو كقول القائل زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويمارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل والحق أنه لا يعلم كونه عالماً بانتفاء دليل الجهل وكونه جاهلاً بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل — وإذا ثبت أن وجود الحكم عند وجود الوصف لا تأثير له فزيادة العكس لا تؤثر لأنه ليس بشرط في العمل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ولأن زوال الحكم عند زوال الوصف قد يكون لأن الوصف ملازم للعلّة كالراثة في الخمر أو لكونه جزءاً من أجزاء العلّة أو شرطاً من شروطها والحكم ينتفى بانتفاء بعض شروط العلّة وبعض أجزائها فإذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم .

والحق أن الوصف الدائر مع الحكم إذا كان مناسباً فإن ذلك يفيد الظن بعليته قال ابن الهمام وقيل منشأ الخلاف فيه عدم أخذ قيد صلاحية الوصف أمّا معه وهو مراد فلا خفاء في حصول ظن عليته بالدوران بخلاف ما لم يظهر له فيه مناسبة كالراثة للتحريم .

قياس الشبه

اضطرب الأصوليون في تعريف الشبه والمختار في تعريفه أنه وصف لا يناسب الحكم بذاته وإنما يناسبه لأنه أشبه الوصف المناسب بذاته وبيان ذلك أنا نقدر أن لله تعالى في كل حكم مصلحة مناسبة للحكم وربما لا يطالع على عين تلك المصلحة لكن يطالع على وصف يظن أنه مظنة تلك المصلحة فهو

ممتاز عن المناسب بأن المناسب هو الذى يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه
كمناسبة الشدة للتحريم وممتاز عن الطرد بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا
المصلحة المظنونة للحكم بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها
أما التشبيه فهو الجمع بين الاصل والفرع بوصف ليس علة للحكم ولكنه مظنة
المصلحة التى تناسب الحكم أما قياس العلة فهو الجمع بين الاصل والفرع بما
هو علة .

قال الغزالي ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع الى قياس الشبه إذ يعسر اظهار
تأثير العلل بالنص والاجماع والمناسبة المصلحية ومثال قياس الشبه قول ابي
ابي حنيفة مسح الرأس لا يتكرر تشبيهها له بمسح الخف والتيمم والجامع انه
مسح فلا يستحب فيه التكرار — وهذه العلة التى في الاصل قال ابو زيد
انها من المؤثر وغلطه الغزالي في ذلك قال إذ ليس يسلم الشافعى ان الحكم في
في الاصل معلل بكونه مسحاً بل لعله تعبد ولا علة له أو معلل بمعنى آخر
مناسب لم يظهر لنا والنزاع في علة الاصل وهو ان مسح الخف لا يستحب
تكراره أيقال انه تعبد لا يعلل أو لان تكراره يؤدى الى تمزيق الخف
أو لانه وظيفة تعبدية تمرينية لا تفيد فائدة الاصل إذ لا نظافة فيه لكن
وضع لكيلا تركز النفس الى الكسل أو لانه وظيفة على بدل محل الوضوء
لا على الاصل فمن سلم ان العلة المؤثرة في الاصل هى المسح يلزمه فالشافعى
يقول أصل يؤدى بالماء فيتكرر كالأعضاء الثلاثة فكانه يقول هي احدى
الوظائف الاربع في الوضوء والاشبه التسوية بين الاركان الاربعة ولا يمكن
ادعاء التأثير والمناسبة في العلتين على المذهبين ولا ينكر تأثير كل واحد من
الشبهين في تحريك الظن الى ان يرجح .

وهذا الوصف يحتاج في اثبات عليته الى مسلك من المسالك المعتبرة فان ثبت بواحد منها كان علة ولا معنى لانكاره واذا يرجع الشبه الى اثبات علية وصف ليس مناسبا بذاته بأحد المسالك المعتبرة واذا لم يقيم دليل على اعتباره فالظاهر انه لا يكفي للالحاق ولا يمكن للمجهد خصوصا ان كان متناظرا أن يعتمد على مجرد الشبه ويحجج بذلك من يعترضه.

السبب والشرط في اضافة الحكم

قد علم أن السبب ما يفضي الى الحكم بدون تأثير فيه ويجب ان تتوسط العلة بينه وبين الحكم وهو نوعان .

الاول - سبب تضاف اليه العلة كما اذا ساق انسان دابة فعدت فوطئت انسانا فقتلته فان علة القتل هي وطء الدابة والسبب هو السوق وانما كان سببا لا علة لانه لم يوضع للتلغف ولم يؤثر فيه بل هو طريق اليه ولكن العلة تضاف اليه فيقال لهذا السبب سبب في معنى العلة ويعطى حكمها فيما يرجع الى بدل محل التلف وهو الدية لا الى ما يرجع الى جزاء المباشرة فلاقصاص عليه ولا يحرم من الميراث . ومن ذلك الشهادة على القتيل حتى استحق القصاص بهذه الشهادة فهذه الشهادة سبب لانها لم توضع للقصاص ولم تؤثر فيه وانما هي طريقه لكن فيها معنى العلة لانها مؤدية الى القتل بواسطة ايجابها القضاء على القاضي فاذا رجع الشهود عن شهادتهم ضمنوا الدية لانها بدل المحل ولا يقتص منهم . ومن ذلك وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح وابقاء الحائط المائل بعد الانذار الشرعي .

الثاني - سبب لا تضاف اليه العلة لكون العلة فعل مختار كما اذا دل انسان سارقا على مكان المال فسرقة فالعلة هي فعل السارق والسبب

هو الدلالة وفعل السارق لا يضاف الى الدلالة لأنه فعل مختار ومثل هذا هو السبب الحقيقي وهو لا يوجب ضماناً فلا يضمن الدال . واذا دل انسان غزاة على غنيمة فغنموها لا يشاركهم فيها لأن الفعل منقطعة نسبته الى السبب . واذا دفع انسان سكيناً الى صبي فقتل الصبي نفسه بها لا يضمن الدافع وفي هذا نظر لأنه لا يبعد عن سوق الدابة ولعلمهم يريدون الصبي المميز . واذا قال انسان لا آخر تزوج فلانة فهي حرة فاغتر بذلك وتزوجها ثم وجدت أمة فلا يضمن الغار قيمة الولد لسيد الأمة لأن الاخبار سبب محض للاستيلاد وقد وجدت بعده العلة وهي عقد النكاح الذي باشره الزوج .

ولا يرد على هذا ضمان المودع اذا دل السارق على مكان الوديعة فسرقتها لأنه إنما يضمن لتقصيره في الحفظ الذي عهد اليه والتزمه بعقد الايداع - ولا يرد أيضاً ضمان المحرم اذا دل صائداً على صيد الحرم فصاده لأنه إنما ضمن بسبب ازالته لأمن الصيد الذي التزمه باحرامه فشكل من الصائد والدال مباشر للجريمة . أما اذا دل الحلال شخصاً على صيد الحرم فصاده فان الدال لا يضمن لأن أمن الصيد إنما هو بالمكان وهو الحرم وهذا الأمن لم يزل بالدلالة .

وتمتنع هذه القاعدة أن الساعي بالناس لأئمة الجور لا يضمن لأن دلالاته سبب محض ولكن المتأخرين استحسنوا الفتوى بال ضمان لغلبة السعاة قصد الزجر لهم عن السعاية .

وقد يطلق السبب اطلاقاً مجازياً على الاقوال المعلقة على شرط من طلاق واعتناق ونذر اذا كان المعلق عليه مما لا يريد المتكلم أن يكون نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وإن خالفتك فمبدي حر وإن ضربت عبدي فله على أن

أعتقه وكذلك يطلق مجازاً على اليمين .

وإنما كان الإطلاق مجازياً لأن هذه الالفاظ ليست مفضية الى وقوع معناها ولا اليمين مفضية الى الحنث بل هي بالعكس مراد منها المنع ولكن لها نوع افضاء في الجملة ولو بعد حين متى حصل المعلق عليه أو حنث الخالف في يمينه وإذا حصل ما عاق عليه أو فعل المحلوف عليه صارت هذه الالفاظ علة حقيقية للوقوع وللکفارة لأنهما مؤثرة فيهما ويضاف اليها الحكم — أما السبب في معنى العلة فليس كذلك لأنه لم يؤثر في السبب وان أثر في علة .

وقد جعل الحنفية لهذا النوع من الاسباب شبهة بالعلة الحقيقية حتى انه لو نجز الطالقات الثلاث بعد تعليق بعضها أو كلها قبل حصول المعلق عليه بطل التعليق لعدم المحلية والعلية تستلزم بقاءها وخالفهم في ذلك زفر فقال بعدم بطلان التعليق لأن السبب لا يستلزم بقاء المحل .

أما الشرط فقد علم أنه ما لا يفضى الى الحكم ولا يؤثر فيه لكن يتوقف وجود الفعل عليه وهو نوعان .

الاول — شرط حقيقي وهو ما يتوقف الشيء على وجوده في الواقع كالحياة للعلم — الثاني — شرط جملي وهو إما شرعي وهو ما يتوقف الشيء على وجوده شرعاً كالشهود لصحة عقد النكاح والطهارة لصحة الصلاة . وإما للمكلف وهو ما علق تصرفه عليه مع اجازة الشرع نحو ان دخلت الدار فأنت طالق وهذا ليس شرطاً محضاً لأن العلة امتنع تأثيرها في الحكم بالتعليق فالشرط المحض ما حال بين العلة وبين تأثيرها في الحكم .

ولما شابه الشرط العلة في توقف الحكم عليه ولسكونه وضع اماراة على

وجود الحكم شرعا أضافوا الحكم اليه احيانا في العدوان اذا لم توجد علة
تصالح لاضافة الحكم اليها وسموه حينئذ شرطا في معنى العلة كما اذا شق انسان
زقافيه سائل فسال ما فيه أو حفر بئرا في الطريق فوقع فيها حيوان قتاف فان
كلامه من الشاق وحافر البئر يضمن لأن العلة في الاولى وهي السيلان لا تصالح
لاضافة الحكم اليها وهو الضمان اذا لا تعدى فيه والشق شرط السيلان فيضاف
اليه الضمان - وعلة السقوط في البئر ثقل الساقط وهو كذلك لا يصالح علة
لاضافة الحكم اليه فأضيف الى الشرط وهو الحفر - ومن ذلك ما اذا شهد
شاهدان بمحصول شرط علق عليه الطلاق قبل الدخول فحكم القاضي بالطلاق
وألزمه نصف المهر ثم رجع الشاهدان فلهما يضمنان لأن العلة وهي القضاء
لا تصالح لاضافة الحكم والا لزم ضمان القاضي - وتقل انه لا ضمان لأن
العلة وان لم تكن صالحة لا يجاب الضمان صالحة انقطعه عن الشرط لأنها
فعل مختار.

ويطابق الشرط اطلاقا مجازيا على كل شرط لا يضاف اليه الحكم أصلا
كما اذا علق الطلاق على أمرين ففعل أولهما وقد يقال ان هذا جدير بأن
يكون شرطا حقيقة لأن الحكم يتوقف على وجوده من غير تأثير ولا افضاء.
وهناك شرط فيه معنى السبب وهو ما اعترض بعده فعل مختار ولم يتصل
فعل المختار بالفعل الاول ولم ينسب اليه كما اذا قيد انسان عبده فجاء آخر وحل
قيده فان الحال لا يضمن اذا أبق العبد - ومثله فتح قفص الطير واصطبل
الحيوان فان الفاتح لا يضمن - والظاهر قول محمد انه يضمن متى ذهب الطير
والحيوان فوراً لأن هذا كشرط فيه معنى العلة لأن طبع الطير والحيوان
الاتقال عند عدم المانع فصار فعله كشق الزق فيضاف التلف الى الشرط

واتفقوا على التضمين اذا فتح القفص أو الاصطبل على وجه ينفر الحيوان والطير لأن خروجهما اذا منسوب اليه .

تنبيه

اجتهاد المجتهد في تعرف علة الحكم يسمى عند الاصوليين تخريج المناط وهذا هو الذي يجرى فيه الخلاف الآتي بين فقهاء المسلمين .

وعندهم نوع من الاجتهاد في العلة يسمونه تنقيح المناط بأن يضيف الشارع الحكم الى محل وينوطه به وتقترب به أو صاف لا مدخل لها في الاضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم مثاله ايجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله فاننا نلحق به اعرابياً آخر بقوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة أو بالاجماع على أن التكليف يتم الاشخاص ونلحق به التركي والعجمي لأننا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكاف لا وقاع أعرابي — ونلحق به من أفطر في رمضان آخر لأننا نعلم أن المناط هتك حرمة رمضان لحرمة الرمضان الذي حصلت فيه الحادثة — ولو وطئ أمته أوجبنا عليه الكفارة لأننا نعلم أن كون الموطوءة زوجته لا مدخل له في الحكم بل يلحق به الزنا لأنه أشد في هتك الحرمة هذه كلها الحاقات معاومة سببها حذف ما علم بعادة الشرع أنه لا مدخل له في التأثير — وقد يكون حذف بعض الاوصاف مظهرًا كايحباب الكفارة بالاكل والشرب إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة كونه مفسدًا للضموم المحترم فيم ما يماثل الجماع ويمكن ان يقال الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة لمجرد وازع الدين فيحتاج فيه الى كفارة وازعة بخلاف الاكل وهذا محتمل .

ويفهم من ذلك ان تنقيح المناط إنما يكون بعد ان يعرف المناط بالنص لا بالاستنباط ولذلك أقرب به أكثر منكري القياس . وهناك نوع ثالث من الاجتهاد وهو تحقيق المناط وهذا لا يعرف خلاف بين الفقهاء في جوازه وهو ان يعرف الحكم وعقله ثم يراد تحقيق استيفاء الاشخاص لذلك المناط حتى تعطى الحكم المنوط بها شرعاً كما يقال شهادة العدل مقبولة فنطاق القبول العدالة وتحقيق وجودها في الشاهد راجع الى اجتهاد القاضي وربما قيل ان تحقيق المناط لا يستغنى عنه فقيه ولا عامي .

تقسيم للاقيسة

قسم الشافعية القياس الى جلي وخفي فالجلي ما علم فيه نفي اعتبار الفارق بين الفرع والأصل كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق من التوقيم على من أعتق بعضها — والخفي ما ظن فيه نفي اعتبار الفارق كقياس النبيذ على الخمر في حرمة القليل منه لأنه يجوز أن يكون للخمر خصوصية أعطيت بسببها هذا الحكم .

وقسموه باعتبار العلة الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل وقد تقدم تعريف كل في محله .

وقسم الحنفية القياس الى جلي وهو ما تبادر الى الافهام وخفي وهو الاستحسان .

الكلام في الاستحسان

كثيراً ما يرد لفظ الاستحسان في كلام فقهاء الحنفية ويحاولونه في غالب الاحيان في مقابلة القياس فيقولون القياس يقتضي الحظر والاستحسان يقتضي الاباحة فجعلوه دليلاً شرعياً يعارض دليلاً مثله ويرجح عليه وقد أكبر معارضوهم اطلاق هذا اللفظ لأنهم ظنوه تشريعاً بلا دليل ومن هنا يقول

الشافعي رحمه الله من استحسان فقد شرع وتبعه الأصوليون من المتكلمين في رد الاستحسان وعدة من الأدلة الفاسدة التي لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام ولكن كبار الأصوليين من الحنفية يدنوا لهم حقيقة الاستحسان وأنه بعد معرفة حقيقته لا يكون الخلاف بين الفريقين إلا راجعاً إلى الالفاظ قالوا إن الاستحسان قياس خفيت علته بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر يعني أن يكون في الحل علة ظاهرة توجب له حكماً الحاقاً بأصل ووصف آخر خفي يقضي بالخافه بأصل آخر قال شمس الأئمة والاستحسان في الحقيقة قياسان أحدهما جلي ضعيف أثره فسمي قياساً والآخر خفي قوي أثره فسمي استحساناً أي قياساً مستحسنًا فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور - وقد يقوى أثر القياس في بعض الفصول فيؤخذ به اه ومن هنا انقسم الاستحسان عندهم إلى قسمين - الأول ما خفي تأثيره - الثاني ما خفي فسادته وظهرت صحته وسموا القياس أيضاً إلى قسمين - الأول ما ضعف تأثيره - الثاني ما ظهر فسادته وخفيت صحته . وأقوى هذه الأنواع الأربعة عند التعارض القسم الأول من الاستحسان ويليئه القسم الأول من القياس ثم الثاني ثم الثاني من الاستحسان - مثلاً - - سور سباع الطير القياس يقتضي نجاسته حملاً على سور سباع البهائم لأن السور معتبر باللحم وكل منهما نجس اللحم - والاستحسان يقتضي بالطهارة قياساً خفياً على الآدمي لأن كلا غير مأكول اللحم فيقدم الاستحسان لأن القياس قد ضعف مؤثره وهو مخالطة الألعاب النجس للماء في سور سباع البهائم وليس كذلك في سباع الطير لأنها إنما تشرب بمناقيرها وهي عظم طاهر فانتفت علة النجاسة فكان طاهراً . كسور الآدمي وأثر هذا القياس الخفي أقوى من القياس الظاهر - مثال

ثان — سجدة التلاوة الواجبة في الصلاة القياس يقضي انه يجوز أن يركع بها في الصلاة ناوياً بالركوع سجدة التلاوة لظهور أن المقصود بهذه السجدة إظهار التعظيم وهو موجود في الركوع ولذلك أطلق عليها في القرآن لفظه قال تعالى « وخر راكعاً وأُناب » فهذا قياس خفيت صحته وهو ضعيف الظاهر لما يلزم عليه من تأدي المأمور به بغيره ومن العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقبة — والاستحسان يقضي بعدم جواز ذلك قياساً على سجود الصلاة فإنه لا ينوب عنه ركوعها وهذا المعنى هو صحة الاستحسان الظاهرة ولكن باطنه فاسد لأنه قياس مع الفارق وهو ان الصلاة فيها الركوع والسجود مطلوب كل منهما بطلب يخصه قال تعالى « اركعوا واسجدوا » فمنع ان يتأدى أحدهما في ضمن الآخر أما سجدة التلاوة فطلبت وحدها وعقل معناها وهو إظهار التعظيم وهذا يحصل بما اعتبره الشارع عبادة وهو ركوع الصلاة وبذلك ترجح القياس . واستظهر ابن المهام ان الذي قدم هنا هو الاستحسان لأن علته أخفى من علة ما سعى في المثال استحساناً فان منع تأدي المأمور به بغيره أقوى تبادراً من جوازه لمشاركته إياه في صفة أو لا طلاق لفظه عليه

ظهر مما تقدم أنه لا يكون استحسان الا مع قياس يعارضه وقال الكمال ان ما ثبت بغير القياس سواء كان استحساناً أم لا لا يعدي وعلة بأن ما هذا شأنه خارج عن سنن القياس فيسقط شرط التعدية وبني على ذلك مسألة ذكرها وذلك غير ظاهر فان الاستحسان بالمعنى الذي أوضح لم يخرج عن كونه قياساً غاية الأمر ان علته خفية لا تظهر بالنظرة الأولى أما اذا أريد بالاستحسان ما ورد به النص معدولاً به عن سنن القياس أي غير معقول الحكمة أو عقلي ولكن وجد من التعدية مانع فصحيح انه لا يقاس عليه لما تقدم في محله وربما

كانت المسألة التي ذكرها توضح ذلك وهي ان النص قد وزد بتحالف البيعين اذا اختلفا في الثمن بعد قبض المبيع لأن النص مطلق وهذا خارج عن القواعد المقررة من أن البيئنة على من ادعى واليمين على من انكر والمشتري هنا غير مدع لأنه تسلم المبيع وبناء على ذلك لم يتعد هذا الحكم إلى الاجارة بعد استيفاء المنفعة إذا اختلف المتعاقدان على قدر الأجرة ولا إلى وراثي المتبايعين — أما التحالف قبل القبض فلأن كلا من البيعين مدع وكلا ينكر دعوى الآخر يتعدى حكم التحالف إلى الاجارة قبل استيفاء المنفعة وإلى وراثي المتبايعين والخلاصة ان الاستحسان عند الحنفية ليس كما ظنه معارضوهم من أنه مجرد قول بلا دلائل أو قول بالهوى والتشهي بل قياس يعارض قياساً آخر وقد يرجح عليه بقوة الأثر

وقد يرد الاستحسان في قول الحنفية بمعنى آخر وهو كل دليل يخالف القياس الظاهر كنص السلم فإنه يخالف قاعدة معروفة وهي بطلان بيع المعدوم اذ أن المسلم فيه معدوم وكالاتجاء على صحة الاستصناع وكأحكام الضرورات كطهارة الحيض والآبار قال الغزالي وهذا مما لا ينكر وإنما يرجع الاستنكار فيه إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة

ترجيح الأفيصة المتعارضة

إذا تعارض في المحل أوصاف يناسب كل منها ان يكون مناطاً للحكم فلا بد من الاجتهاد حتى يترجح أحد هذه الأوصاف فيكون هو مناط الحكم وهذا الترجيح نوعان — الاول — الترجيح بالمسلك الذي يثبت العلة — الثاني — الترجيح بالحكمة التي لأجلها شرع الحكم

فبالنوع الأول يرجح ما ثبتت عليه بإجماع قطعي — ثم ما ثبتت عليه بنص صريح قطعي — ثم ما بنص صريح ظني ثم ما بالإيماء — ثم ما بالملاءمة ويقدم من هذا ما عرف تأثير جنسه في عين الحكم — ثم ما عرف تأثير عينه في جنس الحكم ثم ما عرف تأثير جنسه في جنس الحكم — وما قرب فيه جنس الوصف أو الحكم أولى مما بعد — والمركب أولى من البسيط — ويترجح ما ثبتت عليه بالمناسبة عند من يراها كافية على ما ثبت بالدوران — وما ثبت بالسبر على ما ثبت بالدوران والمناسبة لأن السبر يتعرض فيه لنفي المعارض في الأصل ولا انعكاس علته فقيه ما في الدوران وزيادة

وبالنوع الثاني يترجح الوصف الذي هو مظنة لمصلحة ضرورية أو مكملها — ثم ما هو لمصلحة حاجية أو مكملها — ثم ما هو لمصلحة كمالية أو مكملها — وإذا تعارضت مصالح ضرورية قدم الدينى ثم حفظ النفس ثم النسل ثم العقل ثم المال وبعضهم يرجح ما بعد المصلحة الدينية عليها وإذا تعارضت المرجحات فلا بد من اجتهاد لترجيح أقوىها . وقد جرت عادة الحنفية أن يذكروا أربعة أشياء يعدونها من مرجحات القياس وهي (١) قوة الأثر (٢) الثبات على الحكم (٣) كثرة الأصول (٤) العكس

فأما قوة الأثر فهي ما تقدم ذكره في الاستحسان والقياس وضربوا لذلك مثلاً — نكاح المرأة مع قدرته على طول الحرية قاسه الشافعي على نكاح المرأة مع وجود الحرية عنده فمنه والوصف الجامع المثير للحرمة أن كلا سبب لارفاق مائه مع غنيته عنه وهذا الارفاق اهلاك معنى فكما يحرم قتل الولد كذلك يحرم ما كان بسبيله — وقاسه الحنفية على نكاح العبد أمة مع طول الحرية فجوزوه وقالوا أن أثر الحرية في اتساع الحل أقوى من الرق فيه فاذا

ملك العبد شيئاً ملكه الحر من طريق أولى وقالوا ان تزوج الأمة ليس فيه ارقاق الولد المزعوم وغاية ما فيه انه امتناع عن ايجاد الولد الحر لأن اللازم ارقاق مائه واذا قيل ان المعنى بالارقاق هذا كانت العلة منقوضة بنكاح العبد القادر على طول الحرية أمة لان ماءه حر اذ الرق انما يجيء من قبل الأم ومع ذلك صح نكاحه ولم يمنع ارقاق ولده حسب تفسيركم ومنقوضة بعزل الحر فانه اتلاف حقيقة -- وبالتأمل يرى ان القياس الذي أجراه الشافعي واضح المعنى ودافع لمفسدة لاشك فيها بخلاف قياس الحنفية فان الأصل والفرع فيه مفترقان فهذا حر يعاب برقة الابناء وذاك عبد مملوك لسيده ولا شيء عليه من العار ان جاء برقيق ولا نفخر له ان جاء بحر فالقياس مع فارق واضح اما الثبات على الحكم فبان يكثر عن الشارع اعتبار الوصف في صور كثيرة مؤديا الى ذلك الحكم وتوضيحه ان يتعارض وصفان أيهما مناط الحكم ثم نجد أحدهما الزم للحكم من الوصف الآخر فيزداد الاول بذلك قوة كالمسح في دلالاته على التخفيف فانه اعتبر في كل تطهير غير معقول المعنى كالتييم ومسح الجيرة والخف فانه في جميع هذه المواضع لا يستحب فيه التكرار بالاجماع بخلاف ما عقل فيه التطهير ولذلك جعل الحنفية وصف المسح في الرأس علة لعدم تكراره بخلاف وصف الركنية فان أثره انما هو في الاكمال لا في التكرار ولذلك رجح الحنفية قياسهم لما فيه من الثبات وأما كثرة الاصول فعنها ان تكثر المحال التي يوجد فيها جنس الوصف في عين الحكم أو جنسه أو يوجد فيها عين الوصف في جنس الحكم وهو مرجح لانه يرجع الى اشتهار الدليل الذي هو الوصف فيكون كالخبير المشهور يترجح بشهرته وكثرة الاصول بهذا المعنى قرينة من الثبات

على الحكم ورأي ابن الهمام ان هذه الثلاثة ترجع الى شئ واحد وهو قوة الاثر وانما تفرق بالاعتبار فاذا اعتبرنا الوصف نفسه قلنا قوة الأثر - واذا اعتبرنا الحكم قلنا الثبات على الحكم - واذا اعتبرنا الأصل المقيس عليه قلنا كثرة الاصول

وأما العكس فقد تقدم ذكره في شروط العلة ولما لم يكن من شروطها وكان من الممكن ان يوجد الحكم بعالم شتى كان أضعف المرجحات ويدكرون في مقابل ذلك أربعة لا ترجيح بها وهي

(١) ما يصلح علة مستقاة (٢) غلبة الاشباه (٣) زيادة التعدية (٤) البساطة فالاول ان ينضم الى الوصف الذي له معارض وصف آخر يصلح للعلة وحده فلا يكون مقويا له لان تقوية الوصف انما تكون بشئ يرجع الى ذاته والثاني ان يكون للفرع أوجه شبه كثيرة بأحد الأصيلين وشبه واحد بالأصل الآخر فلا تكون تلك الكثرة مرجحة لاحاق الفرع بما شبهه به أكثر كما لو حصل الخلاف في الحاق الأخ بالأب أو ابن العم فيعتق على من اشتراه أولا يعتق ثم وجدنا له أوجه شبه كثيرة بابن العم وهي حل الحلية بعد طلاقها واعطاء الزكاة وحل الشهادة والقصاص له وله بالاب شبه واحد وهو المحرمية فلا تكون كثرة الاشباه مرجحة لاحاقه بابن العم والثالث ان يكون أحد الوصفين مؤديا الى تعدية الحكم الى محال أكثر من الوصف الآخر كالطعم والكيل في تعليل الربا فان وصف الطعم يعدي التحريم الى القليل والكثير ووصف الكيل يقصره على ما يكال وليس هذا مرجحاً

والرابع ان يكون أحد الوصفين بسيطاً والآخر مركباً من جزئين

فأكثر وهذا عكس الثالث لأنه يؤدي إلى قلة التعدية
حكم القياس

حكم القياس التعدية وهي أن يثبت للفرع من الحكم مال الأصل فيلزم
أن لا يثبت بالقياس أحكام ابتداء أي بدون أصل ثبت حكمه كإباحة الركة
وحرمة المدينة ولا وصف تلك الأحكام كصفة الوتر لأنه لا أصل فكيف
يكون قياس

ومما اختلفوا في إثباته بالقياس العلل الشرعية بأن يجعل الشارع وصفا
علة للحكمة فيقياس عليه وصف آخر فيحكم بأنه علة لأنه يؤدي إلى تلك
المصلحة فأكثر أصحاب الشافعي قالوا يجوز ومنعه القاضي أبو زيد وأصحاب
أبي حنيفة واختاره ابن الحاجب لأن الوصف الذي هذا شأنه مناسب مرسل
وهو لا يعتبر إما كونه مناسباً مرسلان حاصله أن يجعل علة للحكم لتحصيل
الحكمة المقصودة في الفرع كما في الأصل ولا يشهد له أصل بالاعتبار يعني
لم يثبت محل يتحقق فيه علية هذا الوصف لأننا إنما نستدل على اعتبار الوصف
في نظر الشارع بذلك — ولأن السبب في علية المقيس عليه وهي قدر من
الحكمة يتضمنها منتفية في المقيس أي لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة
وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما فيجتمع الجمع بينهما
في الحكم وهو العلية — ولأن الحكمة المشتركة أن كانت ظاهرة منضبطة
استغنى عن الالتفات إلى الوصفين وصار الحكم مرتباً على الوصف الذي
يجمعهما وإن لم تكن منضبطة وكان لها مظنة فكذلك يرتب الحكم على
هذه المظنة وإن لم يكن هذا ولا ذاك فلا جامع بين الوصفين من حكمة أو
مظنة فلا قياس — وما يتوهم في بعض المحال ثبوته بالقياس في العلل فحمله أن

هذه العلل المشتركة يجمعها وصف واحد أعم منها وهو العلة في الحقيقة كما قالوا في قياس القتل بالثقل على القتل بالمحدد فإن العلة في الحقيقة هي القتل العمدمعدوان وهو وصف يجمعهما والمتأمل لما جاء به الغزالي في تأييد الجواز يرى أنه لا يريد إلا هذا المعنى وهو أن العلل المشتركة يجمعها وصف واحد وبذلك يرجع النزاع لفظياً لأن إثبات العلل بالقياس أكثر من أن يدل عليه القياس في الحدود

لا يثبت القياس في الحدود لأنها تشتمل على تقديرات غير معقولة المعنى وإذا عقلت فإن في القياس شبهة تدرك الحدود من الأصول أن الحدود لا يتوسع فيها بل لا بد من نص يثبتها حتى يمكن توقيعها وربما يعترض على ذلك بقياس على حد الشرب على حد القذف وقد تابعه الصحابة وبجواب بأن القياس لم يكن لإثبات الحد بل لتقدير غايته وقد قدمنا الكلام في هذا التعبد بالقياس

تشعب في التعبد بالقياس أقاويل الفقهاء فمنهم من قال يستحيل التعبد به عقلاً - ومنهم من قال يجب التعبد به عقلاً - ومنهم من قال لا حكم للعقل فيه بأحالة ولا إيجاب إلا أن الشرع قد حظه والجمهور على أن التعبد به جائز عقلاً وواقع شرعاً

أدلة الرأي الأول

ان التعبد بالقياس محال لأنه تعبد بما لا سبيل إلى معرفته لأن رجم الظن جهل ولا صلاح للخلق في اقتحامهم وورطة الجهل حتى يحكموا بما لا يتحققون أنه حكم الله

وهذا دليل مبني على أصليين هما محل نزاع فالأول وجوب الصلاح

على الله والثاني انه لا صلاح في القياس وجمهور أهل السنة يبطل الأصل الأول وإذا سلم فعل الله علم لطفاً بعباده في الرد إلى القياس ليحملوا مؤنة البحث وكد الفكر في الاستنباط . وتكليف القلب بالفكر يساوي تكليف الجسم بالعبادات

ولا يقال ان الشارع كان قادراً على أن يكفيهم تلك المؤنة بالتنصيص لأننا نقول لعل الله علم من عباده أنه لو فوض الاستنباط إلى رأيهم انبعث حرصهم لاتباع اجتهادهم وظنونهم

وقد كلف الله الناس بالحكم بقول الشاهدين والاستدلال على القبلة وتقدير المثل والكفايات والجنایات وذلك كله ظن وتخمين وقد قلتم انه قد كلف به (٢) انه لا قياس الا بعملة والعملة ما توجب الحكم لذاتها وعلل الشارع ليست كذلك فكيف يستقيم التمليل مع ان ما نصب عملة للتحريم يجوز ان يكون عملة للتحليل والجواب انه لا معنى لعملة الحكم الا علامته منصوبة على الحكم ويجوز أن يقول الشارع اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل ويجوز أن يقول من ظنه علامة للتحليل فقد حلت له كل مسكر ومن ظنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون وكلهم مشابون

(٣) ان حكم الله خبره ولا يعرف ذلك الا بتوقيف والجواب انه اذا قال الشارع تعبدتكم بالقياس فاذا ظننتم اني حرمت الربا لكونه مطعوماً فقيسوا عليه كل مطعوم كان هذا خبراً عن حكم الزبيب وما لم يقيم دليل على التعبد بالقياس لا يجوز القياس فالقياس اذا حكم بالتوقيف المحض وسيأتي تفصيل هذا الدليل

أدلة من يقولون بالوجوب

(١) ان الانبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة والصور لا تنتهي فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة والجواب أن هذا فاسد لأن الذي لا يتناهى إنما هو الجزئيات التي تندرج تحت قضايا كلية تشتمل على مناط الحكم وروابطه وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية كقوله كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي وإذا جازي بهذه الكليات العامة استغنى الناس عن استنباط مناط الحكم واستغنوا عن القياس

(٢) ان العقل كما دل على العلل العقلية دل على العال الشرعية فانها تدرك بالعقل ومناسبة الحكم مناسبة عقلية مصاحبة يتقاضي العقل ورود الشرع بها وهذا فاسد لأن القياس إنما يتصور بسبب خصوص النص ببعض مجاري الحكم وكل حكم قدر خصوصه فتعميمه ممكن فلو عم لم يبق للقياس مجال - وقياس العلة الشرعية على العقلية خطأ لأن العال الشرعية لا توجب الحكم لذاتها ان كانت مناسبة

أما الذين جوزوا التعبد بالقياس عقلاً ومنعوه شرعاً فلم يجوزوا الاستنباط الاحكام الا بدليل قاطع كالنص وما يجري مجراه فان الرد عليهم انما هو باقامة البرهان على وقوع التعبد به ورد شبههم التي استندوا اليها

(١) اجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً وهذا مما تواتر عنهم تواتراً لا شك فيه ولنحك من ذلك بعضه فانه حكمهم بامامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع انتفاء النص قياساً على امامة الصلاة التي اختصه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته . ومن ذلك رجوعهم الى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال مانعي

الزكاة وقد كان بنو حنيفة يتمسكون بظاهر قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم فقالوا لأبي بكر إن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأخذ الصدقات لأن صلاته كانت سكناً لنا وصلاتك ليست بسكن لنا فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص وقاس الصحابة خليفة الرسول على الرسول إذ أن الرسول إنما كان يأخذ لحق الفقراء لا لحق نفسه والخليفة نائب في استيفاء الحقوق — ومن ذلك ما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه ككتب المصحف وجمع القرآن بين الدفتين وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف مختلفة الترتيب — ومن ذلك اجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجد والاختوة على وجوه مختلفة مع قطعهم بأنه لا نص في المسائل التي أجمعوا على الاجتهاد فيها ومن أخبارهم التي تدل على العمل بالرأي قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان الكلالة ما عدا الوالد والولد - ومن ذلك انه ورث أم الأم دون أم الأب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركتم امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع الى التشريك في السدس — ومن ذلك حكمه بالرأي في التسوية في المطاء وقد خالفه في ذلك عمر فجعله متفاوتاً بتفاوت درجاتهم - ومن ذلك قول عمر اقضى في الجد برأيي واقول فيه برأيي وقضى بآراء مختلفة وقال لما سمع الحديث في الجنين لولا هذا اتضينا فيه برأينا — ولما قيل له في مسألة المشتركة هب أن أبانا كان حياً ألسنا من أم واحدة أشرك بينهم بهذا الرأي ومن ذلك أنه قيل لعمر ان سمرة أخذ من تجار اليهود الخمر في

العشور وخلصها وباعها فقال قاتل الله سمرة أما علم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعن الله اليهم وحرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها فقاس عمر الخلل على الشحوم وأن تحريمها تحريم لثمتها — وفي عهد عمر الى أبي موسى الأشعري اعرف الاشباه والامثال ثم قس الأمر برأيك — ومن ذلك قول عثمان لعمر رضي الله عنهما في بعض الأحكام ان اتبعت رأيك فرأيك أسد وان تتبع رأيي من قبلك فنعم الرأي كان فلو كان في المسألة دليل قاطع لما صوبهما جميعاً — وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأي — ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برأيه بعد ان استمهل شهراً — وكان ابن مسعود يوصي من يلى القضاء بالرأي ويقول الأمر في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين فان لم يكن من ذلك شيء فاجتهد رأيك . ومن ذلك قول معاذ بن جبل للنبي صلى الله عليه وسلم اجتهد رأيي عند فقد الكتاب والسنة فزكاه النبي صلى الله عليه وسلم — ولما سمع ابن عباس رضي النبي عليه السلام عن بيع الطعام قبل أن يقبض قال لا أحسب كل شيء الامثلة — الى غير ذلك مما لا يدخل تحت الحصر وما من مفت إلا وقد قال بالرأي ومن لم يقل به أغناه غيره عن الاجتهاد ولم يعترض عليهم في الرأي فانه قد اجماعهم على جواز القول بالرأي

وقد اعترض النافون للتعبد بالقياس على هذا الاستدلال بخمسة اعتراضات (١) قال الجاحظ حكاية عن النظام ان الصحابة لولوا العمل بما أمروا ولم يتكافوا ما كفوا القول فيه من اعمال الرأي والقياس لم يقع بينهم الخلاف ولم يسفكوا الدماء لكتهم لما عدلوا عما كفوا وتكافوا القول بالرأي جعوا الخلاف طريقاً وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال وهذا اعتراض من عجز عن انكار اتفاقهم على الرأي فنسبهم الى الضلال وهو الضال ويدل على

فساد قوله ما دل من الاخبار على أن الامة لا تجمع على الخطأ وكيف يجترئ عاقل على القدح فيمن أثنى الله عليهم وأعلن انه قد رضى عنهم .

(٢) قالوا لا يصح القياس الا من بعضهم قال النظام فيما حكاه عنه الجاحظ انه لم يخض في القياس الا نفر يسير من قدمائهم كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل ونفر يسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير ثم شرع في ثلب العبادلة وقال كأئمتهم كانوا اعرف بأحوال النبي عليه الصلاة والسلام من آبائهم — وقال الداودية لا نسلم سكوت جميعهم عن انكار الرأى اذ قال ابو بكر رأى سماء تظلمنى وأى أرض تقانى اذا قلت في كتاب الله برأى وقال أقول فى السكالة برأى فان يكن خطأ فنى ومن الشيطان — وقال على لعمر فى قصة الجنين ان اجتهدوا فقدأخطؤا وان لم يجتهدوا فقد غشوا وقال اياكم واصحاب الرأى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فتالوا بالرأى فضلوا وأضلوا وقال على وعثمان لو كان الدين بالرأى لكان المسيح على باطن الخف أولى من ظاهره وقال عمر اتهموا الرأى على الدين فان الرأى منا تكلف وظن وان الظن لا يبنى من الحق شيئاً وقال أيضاً ان قوم ما يفتنون بآرائهم ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتنون وقال ابن مسعود قراءؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان وقال ابن عباس ان الله لم يجعل لاحد ان يحكم فى دينه برأيه وقال ابن عمر ذرونى من أرايت وأرايت — وكذلك انكر التابعون القياس كالشعبي ومسيروق .

والجواب عن ذلك اننا بينا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى أو السكوت عن القائلين به وثبت ذلك فى وقائع مشهورة كبراث الجد والاخوة وتعيين الامام بالبيعة وجمع المصحف والعهد الى عمر بالخلافة وما لم يتواتر

كذلك فقد صح من آحاد الوقائع بروايات صحيحة لا ينكرها أحد من الأمة ما أوثق علماء ضروريا بقولهم بالرأى وعرف ذلك ضرورة وما نقلوه بخلاف ذلك أكثرها مقاطيع ومروية عن غير ثبت ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأى المخالف للنص أو الصادر عن ليس من أهل الاجتهاد أو وضع الرأى في غير محله والرأى الفاسد الذى لا يشهد له أصل ويرجع الى محض الهوى ووضع الشرع ابتداء من غير نسج على منوال سابق .

(٣) ان دليل الاجماع انما تم بسكوت الباقيين فلعلهم سكتوا على سبيل المجاملة والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع أو سكتوا عن اظهار الدليل خلفائه . والجواب ان حمل سكوتهم على المجاملة والمصالحة اتقاء الفتنة محال لانهم اختلفوا فى المسائل وتناظروا وتحاجوا ولم يتجاملوا ثم افترقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض واماسكوتهم خلفاء الدليل فمحال فان قول القائل لغيره لست شارعا ولا مأذونا من جهة الشارع فلم تضع أحكام الله برأيك ليس مما يمجز عنه أحد وكل من قاس بغير اذن فقد شرع فلو لا علمهم بان هناك اذا ما سكتوا .

(٤) قالوا ان ما ذكرتم نقل للحكم بالظن والاجتهاد ولعلهم عولوا فى الحكم على صيغة عموم أو استصحاب حال أو على غير ذلك وما جاوز هذا كان اجتهادهم فى تحقيق المناط لا فى تخريجه ولا تنقيحه ونحن لا ننكر الاجتهاد لتحقيق المناط والجواب ان اقيسة الصحابة المنقولة عنهم تجاوزت تحقيق المناط الى تعليل النص وتنقيح مناط الحكم كمهد أبى بكر لعمر رضى الله عنهما فانه قاس العهد على العقد بالبيعة وقياس أبى بكر الزكاة على الصلاة فى

قتال من منع الزكاة ورجوع أبي بكر الى توريث أم الأب قياساً على أم الأم الى غير ذلك مما قدمنا ذكره وليس فيه شيء من تحقيق المناط ومن أشهر الوقائع المنقولة عنهم مسألة الجسد والاخوة ومسألة الحرام وهي قول الرجل لامرأته أنت على حرام فقد ألحقه بعضهم بالظهار وبعضهم بالطلاق وبعضهم باليمين وكل ذلك قياس في مسألة لانص فيها اذ النص ورد في المملوك في قوله تعالى « يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك » والنزاع وقع في الزوجة فلم يقولوا هذه لفظة لا حكم لها ويسكتوا عن الاجتهاد فيها بل اجتهدوا وقاسوا وأفتوا وكذلك أمر الجد فانه وحده عصبية والأخ وحده عصبية وكل منهما منصوص عليه ولا نص في الاجتماع فقضوا فيه بقضايا مختلفة بناء على الاجتهاد والقياس — ومن فتش عن اجتهاداتهم علم ضرورة سألوكهم طرق المقايسة والتشبيه (٥) قالوا محال ان يكون الصحابة قالوا بالقياس من تلقاء أنفسهم اختراعاً وان كان هناك دليل وجب اظهاره والجواب عن ذلك من وجهين — الاول — انه متى ثبت انهم أجمعوا على القياس فقد ثبت بالدليل القاطع ان الأمة لا تجمع على الخطأ فلا حاجة للبحث عن مستندهم — الثاني — ان هناك مستندات كثيرة اقترنت بامارات افادتهم علماً ضرورياً التعبد بالقياس وهي بمجموعها تثبت ذلك فمنها حديث معاذ المشهور ومنها قوله لعمر حين تردد في قبلة الصائم أرايت لو تضمنضت أ كان عليك من جناح فقال لا فقال فلم اذا فشبهه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب — ومنها قوله عليه الصلاة والسلام لاخثممية أرايت لو كان على أبيك دين فقضىته أ كان ينفعه قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء فهو تنبيه على قياس دين الله تعالى على دين الخلق . ومنها قوله كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحى لاجل الدافعة فادخروا فيبين انه

وان سكت عن العلة فقد كان النهي لعلته وقد زالت العلة فزال الحكم وقوله تعالى «كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم» وروى أم سلمة أنه قال إني أقضى بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحج ودل عليه قوله تعالى «لتحكم بين الناس بما أراك الله» وليس الرأي الا تشبيهاً وتمثيلاً بحكم ما هو أقرب الى الشئ وأشبه به واذا ثبت أنه كان مجتهداً بالأمر وثبت اجتهاد الصحابة فيعلم أنهم اجتهدوا بالأمر ومن ذلك قوله: اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وان أصاب فله أجران الى غير ذلك من الأدلة الكثيرة التي لا تدخل تحت حصر .

وبعد أن رددنا ما نقضوا به الدليل على التعبد بالقياس نذكر ما استدلوا به على نفي ذلك وزدده — وأدلتهم قسمان — القسم الاول منقول — الثاني معقول أدلتهم المنقولة

(١) تمسكهم بظواهر من الكتاب نحو قوله تعالى «ما فرطنا في الكتاب من شئ» وقوله «بياناً لكل شئ» قالوا معنى ذلك إنه مبين لكل شئ مما شرع لكم فكل مشروع في الكتاب وما ليس مشروعاً يبقى على النفي الاصلى — والجواب من أوجه — الاول — أنه ليس في الكتاب مسألة الجدة والاخوة والعول والمبتوتة والمفوضة وأنت علي حرام وفيها حكم شرعي لله اتفق الصحابة على طلبه والكتاب بيان له إما بتمهيد طريق الاعتبار أو بالدلالة على الاجماع والسنة وقد ثبت القياس بالاجماع والسنة فيكون الكتاب قد بينه — الثاني — انكم حرمت القياس وليس في القرآن تحريمه فيلزمكم تخصيص قوله تعالى «بياناً لكل شئ» .

(٢) تمسكوا بقوله تعالى «وان أحكم بينهم بما أنزل الله» وهذا حكم بنير المنزل — والجواب ان الحكم المستنبط من المنزل منزل ثم هذا خطاب مع (م — ٥٣) .

الرسول وقد قاسوا عليه غيره .

(٣) تمسكوا بقوله تعالى «وان تقولوا على الله مالا تعلمون—ولا تقف ما ليس لك به علم— ان الظن لا يغني من الحق شيئا — ان بعض الظن إثم»- والجواب أن الحكم مقطوع به لا مظنون لانا اذا علمنا أن الشارع قال ان وقع في ظنكم أن العلة في النهي عن بيع البر بالبر الا مثلاً بمثل هي الكيل فقد حرمت عليكم ان تبيعوا أى مكيل بنفسه الا مثلاً بمثل كنا قاطعين بالحكم لا ظانين على أننا لا نسلم ان الشارع أمر بمخالفة الظن في مثل ما نحن فيه فانه تبعدنا بخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة واثنين ورجل وامرأتين وظاهر السنة وغير ذلك وانما المراد بالظنون التي اعتبرت اثماً ونهى عن اتباعها هي الظنون المخالفة للدلة القاطعة .

(٤) قالوا قال الله تعالى « وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول» وأنتم تردونه الى الرأي-والجواب أنا بالقياس نرده الى العمل المستنبطة من النصوص والقياس عبارة عن تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم .

(٥) تمسكوا بقوله عليه الصلاة والسلام :تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا -والجواب أن المراد بذلك الرأي المخالف للنص جمعاً بين الأدلة .

أدلتهم من طريق العقل

(١) قالت الشيعة والتعليمية ان الاختلاف ليس من دين الله ودين الله واحد ليس بمختلف وفي رد الخلق الى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة والرأي منبع الخلاف فان كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشئ وتقيضه ديناً وان كان

المصيب واحداً فهو محال إذ ظن هذا كظن ذاك والظنيات لا دليل فيها بل ترجع الى ميل النفوس والميل مختلف — والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» — وقال — أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه — وقال — ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم — وقال — ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء — وقال — ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات» وكرهه كبار الصحابة للخلاف أشهر من أن يدل عليها — والجواب ان الاختلاف المنفي عما من عند الله إنما هو التناقض والاضطراب والالام يكن شيء من أدلة الشريعة من عند الله والشيعاء أنفسهم الذين يقولون بالامام المعصوم قد اختلفوا في الاحكام اختلافاً كثيراً — وجميع الملل والشرائع السماوية من عند الله وهي مختلفة . واما قوله «ولا تفرقوا» ولا تنازعوا» فكل ذلك نهى عن الاختلاف في التوحيد والايان بالنبي صلى الله عليه وسلم والقيام بنصرته وكذلك أصول جميع الديانات التي ليست محلاً للنسخ .

(٢) قالوا إن النفي الاصلى معلوم والاستثناء منه بالنص معلوم فيبقى المسكوت عنه على النفي الاصلى . معلوم فكيف يندفع المعلوم على القطع بالقياس المظنون — والجواب أن العموم والظواهر وخبر الواحد وقول الخبير في النفقات وجزاء الصيد وصدق الشهود كل ذلك مظنون ويرفع به النفي الاصلى .

(٣) قالوا كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين التماثلات والجمع بين المتفرقات إذ قال يغسل الثوب من بول الصبية ويرش من بول الصبي — ويجب الغسل من المنى والحيض ولا يجب من البول والمذي وفرق في حق الحائض بين قضاء الصلاة والصوم — وأباح النظر الى الرقيقة

دون الحرمة — وجمع بين المختلفات فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمداً أو خطأ — وفرق في حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ — وأوجب السكفارة بالظهار والقتل واليمين والافطار — وأوجب القتل على الزاني والكافر والقاتل وتارك الصلاة — فكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على الحاق المسكوت عنه بما نص عليه وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذلك تعبداً — والجواب أنا لا نشكر أن الشرع قد اشتمل على تعبدات ولذلك قسمت الاحكام الى ثلاثة أقسام قسم لا يعمل أصلاً وقسم يعلم كونه معللاً كالجهر على الصبي فانه لضعف عقله وقسم يتردد فيه ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً ودليل على العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع وعند ذلك يندفع هذا الاشكال — ولما كثرت التعبدات في العبادات اخترسنا من القياس فيها وانما القياس في المعاملات وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية .

(٤) قالوا ان النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتي جوامع الحكم فكيف يليق به ان يعدل عن الوجيز المفهم الى الطويل الموهم فيعدل عن قوله حرمت الربا في كل مطعموم أو كل مكيل الى عدد الأشياء الستة ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل - والجواب أنه لو ذكر الأشياء الستة وذكر ان ماعداها لاربا فيه وان القياس حرام لكان اصرح وأرفع للريبة وقد كان قادراً بسلافته على قطع الاحتمال للألفاظ العامة والظواهر وعلى أن يبين الجميع في القرآن المتواتر ليحسم الاشكال عن اتن والسند جميعاً وإذ لم يفعل فلا سبيل الى التحكيم على الله ورسوله فيما صرح ونبه وأطال وأوجز والله أعلم بأسرار ذلك كله ولعل الله سبحانه

وتعالى علم لطفاً وسراً في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمرهم بالتشمير في استنباط أسرار الشرع كما بينا ذلك من قبل .

(٥) قالوا ان الحكم ثبت في الأصل بالنص لا بالعلة فكيف يثبت في الفرع بالعلة وهو تابع للأصل فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل وان ثبت في الأصل بالعلة فهو محال لان النص قاطع والعلة مظنونة فكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة—والجواب ان الحكم يثبت في الأصل بالنص وفائدة استنباط العلة المظنونة إما تمهيدية العلة وإما الوقوف على مناط الحكم المظنون للمصاحبة وإما زوال الحكم عند زوال المنطوق وإما الحكم في الفرع وإذا كان تابعاً للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق فان الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريقة وان لزمت المساواة في الحكم .

(٦) ان الحكم لا يثبت الا بتوقيف والعلة غايتها أن تكون منصوباً عليها فلو قال الشارع اتقوا الربا في كل مطعموم فهو توقيف عام ولو قال اتقوا الربا في البر لانه مطعموم فهذا لا يساويه ولا يقتضي الربا في غير البر كما لو قال قائل اعتقت من عبيدي كل اسود عنق كل اسود ولو قال اعتقت فلانا لسواده أولاً أنه أسود لم يمتنع جميع عبيده السود واذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها فكيف تعدى المستنبطة وهذه الحجة قاصرة على الفرقة التي تنفي القياس البتة سواء كان منصوباً العلة أم لا—والجواب ان الأمة مجمعة على الفرق إذ تجب التسوية في الحكم مهما قال حرهت الحر لشدها فقيسوا عليها كل مشتد ولو قال اعتقت غانماً لسواده فقيسوا عليه كل اسود اقتصر العتق على غانم

وانما كان هذا الفرق لأن الحكم لله في املاك العباد وفي أحكام الشرع وقد علق أحكام الاملاك حصولا وزوالا بالانفاذ دون الارادات المجردة واما أحكام الشرع فنثبت بكل ما دل على رضا الشرع وارادته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظ فاذا لا تساوى مع ظهور هذا الفرق — وليس هذا الفرق مقتضى اللغة بدليل ان هناك تراكيب لا يقتصر الحكم فيها على المذكور كما لو قال لا تأكل هذه الحشيشة لانها سم ولا تأكل الهاليج فانه مسهل ولا تشرب الخمر فانه يزيل العقل فان أهل اللغة مثقفون على ان معقول هذا التعليل تعدى النهي الى كل ما فيه العلة وانما امتنع التعدى في المثال السابق للتعبد بالانفاذ في العقود فلا يقع العتق بالتعليل بل لا بد من اللفظ المطابق للمحل .

والخلاصة مما تقدم أن الاجتهاد بالقياس ثابت عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن الذي ساعدهم على ذلك ما رووه عنه عليه الصلاة والسلام من الاحاديث التي بلغت مبلغ التواتر المعنوي وقد اتفق على القول به كبار أئمة المسلمين ورأوه دليلا موصلا الى معرفة حكم الله . ولا بد أن ننبه الى ثلاثة آراء خصوصية في القياس .

الأول — قال النظام العلة المنصوصة توجب الحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق عموم اللفظ إذ لا فرق في اللغة بين قوله حرمت كل مشد وبين قوله حرمت الخمر لشدها وهذا غير مرضي عند الجمهور لان قوله حرمت الخمر لشدها لا يقتضي من حيث اللفظ إلا تحريم الخمر خاصة ولا يجوز الحاق النبيذ ما لم يرد التعبّد بالقياس إذ يجوز أن الله ينصب شدة الخمر خاصة علة ويكون فائدة ذكر العلة زوال التحريم عند زوالها ويجوز

أن يعلم الله خاصية في شدة الحر ندعو الى ركوب القبائح ولا يكون ذلك في شدة النبذ فالنظام في الحقيقة قاس وان انكر اسم القياس . فان قيل . إذا قال الرجل لولده لا تأكل هذا فانه سم يفهم منه المنع عن أكل سم آخر . قلنا لان ذلك معلوم بقرينة اطراد العادات ومعرفة اخلاق الآباء في مقاصدهم من الأبناء وانهم لا يفرقون بين سم وسم وإنما يتقون الهلاك وأما الشارع إذا حرم شيئاً بإرادته فيجوز أن يبيح مثله وأن يحرم لأن في ذلك رقفاً ومصلحة استأثر بعلمها .

الثاني — ذهب القاشاني والنهرواني الى الاقرار بالقياس لأجل اجماع الصحابة لكن خصصا ذلك بموضعين — أحدهما ان تكون العلة منصوصة — الثاني الأحكام المتعلقة بالاسباب وكأنيما يعنيان بذلك تنقيح المناط ويعترفان به وهذا القول يحتمل ثلاثة أوجه — أحدها ان يشترط مع قول الشارع حرمت الحر لشدها أن يقول وحرمت كل مشارك للخمر في الشدة وان يقول مع رجم ماعز لزنائه حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واذا كان كذلك فليس هذا قولاً بالقياس بل بالعموم ولا يكونان قد قالا بالقياس الذي أجمع عليه الصحابة — الثاني أن لا يشترط هذا ولا يشترطاً أيضاً ورود التعبد بالقياس وعلى هذا يكون مذهبهما زيادة عما يقول الجمهور لأن الجمهور لا يرون تعميم الحكم في العلة المنصوصة الا بانضمام التعبد بالقياس اليها — الثالث أن يقول الشارع مهما ورد التعبد بالقياس جاز الالحاق بالعلة المنصوصة وهذا صحيح لولا ما شابه من الخطأ في الحصر فانه قصر طريق اثبات علة الاصل على النص وترك للدلالة

الأخرى التي تثبت العلية وتدل على اعتبار الشارع لها على أن الصحابة الذين أحترم القاشاني والنهرواني إجماعهم قد قاسوا في مواضع ليس فيها علل منصوصة بل كلها علل مستنبطة كما في مسألة الحرام ومسئلة الجد والاخوة الثالث — ذهب بعض القدرية الى التفرقة بين الفعل والترك فقال اذا علل الشارع وجوب فعل بعلة فلا يقاس عليه غيره الا بتعبد بالقياس ولو علل تحريم شيء بعلة وجب أن يقاس عليه ما اتحد معه في العلة دون التعبد بالقياس لأن من ترك العسل لحلاوته لزمه أن يترك كل حلو ومن ترك الخمر لاسكاره لزمه أن يترك كل مسكر أما من شرب العسل لحلاوته فلا يلزمه أن يشرب كل حلو — وهذا مردود في جانبي الترك والفعل اما الأول فلانه لا يبعد أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة ويفرق بين شدة الخمر وشدة النبيذ وأما الثاني فمن تناول العسل لحلاوته وفراغ معدته وصدق شهوته لا يفرق بين عسل وعسل نم لا يلزمه ان يأكل مرة بعد أخرى لزوال الشهوة وامتلاء المعدة واختلاف الحال فما ثبت للشيء ثبت لمثله كان ذلك في ترك أو فعل .

والخلاصة أن القياس أصل من أصول الدين الاسلامي وهو لا يخرج عن الكتاب والسنة بل هو روح النصوص ومعقولها ولولا القياس ما ظهر فضل الفقهاء ولا حكمة الحكماء .

الاباحة الاصلية

يطلق لفظ الاباحة الاصلية ويراد بها حكم العقل بأن الاشياء النافعة التي ليست بضرورية ولا يدرك العقل فيها قبحاً ولم يرد عن الشارع فيها حكم مباحة — وقد يراد بها حكم الشرع بأن هذه الاشياء مباحة ما لم يرد نص حاطر أو موجب . ولنشرح الاباحة الاصلية باعتبار المعنيين .

الاباحة الاصلية العقلية

اختلف الاصوليون في الأشياء التي شرحتها هل للعقل فيها حكم أولا فقال الاشاعرة لا حكم له فيها ولو سلم أن له حكما في غيرها (وهذه احدى مسألتين تنزل فيهما الاشاعرة مع المعتزلة في أمر التحسين والتقبيح العقليين) وقال المعتزلة له فيها حكم ثم اختلفوا فيه فقليل هو الاباحة وقيل الحظر وقيل غير معلوم وذلك ما يعنيه بالوقف أصحابه .

وقد يقال اذا لم يكن العقل يدرك في هذه الأشياء وجه حسن أو قبيح فكيف يكون له فيها حكم مع ان الاحكام عند المعتزلة مبنية على ما يدركه العقل في الفعل من الحسن أو القبح — والجواب أن مرادهم أن ما لم يدرك حسنه أو قبحه بخصوصه يحكم العقل بأن ارتكابه مباح أو محظور كما يقال ان ما لا نص فيه عن الشارع فهو مباح أو حرام — والحاصل أن العقل في هذا القسم لم يدرك الحكم على التفصيل والخصوص والنزاع في أنه هل له حكم على الاجمال والعموم أولا .

احتج القائلون بالاباحة بأن الفعل منفعة خالية عن امارات الفسدة العاجلة والآجلة فيكون مباحا أما انه منفعة خالية عن الفسدة العاجلة فانه المفروض وأما عن الآجلة فلا أنها ليست شيئا سوى العقاب وهو لا يكون الا بوصول حكم الشرع والمفروض عدمه . واستدل الحاضر بان ذلك تصرف في ملك الغير بدون اذنه لأن جميع متعلقات الافعال ملك لله تعالى وذلك يحتمل المنع فلا احتياط العقلي منعه — وأجيب عن هذا الدليل بأن الاذن معلوم عقلا كأخذ مملوك قطرة من بحر سيد متصف بالجود — وأيضا لو سلم حرمة التصرف في ملك الغير فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف ولذا لا يقبح (م — ٥٤)

الاستغلال بجدار الغير ولا الاستضاءة بمصباحه والاصطلاء بناره والمالك هنا منزله عن الضرر .

ولما كان هذا الخلاف مبنيًا على ما رجحنا خلافه من اثبات الاحكام العقلية بناء على الحسن والقبح العقليين لم نر فائدة في الاشتغال بتحصيص أدلة الفريقين . وننتقل الى

الاباحة الاصولية الشرعية

ذهب جمهور المجتهدين إلى اصاله الاباحة في الاشياء التي وصفناها قبل وهي ما فيه نفع ولم يرد عن الشارع فيه حكم وادعى بعض الاصوليين الاجماع على ذلك وهي دعوى غير صحيحة لما نقل أن بعض المتكلمين يقول ان الأصل الخطر حتى يرد الدليل المبيح وبعضهم يتوقف فلا يقول بخظر ولا إباحة . وقبل اقامة البرهان على القول الصحيح تقدم هذه المقدمة .

ان لكل واقعة حكمين أحدهما حكمها في الواقع والثاني حكمها الذي يظهر للمجتهد والحكمان قد يتحدان إذا وفق المجتهد وقد لا يتحدان إذا أخطأ والتوقف في الأول لا يستلزم التوقف في العمل لأن أحداً لم يكف باصابته والتوقف في الثاني يستلزم التوقف في العمل لأنه هو المكاف به . ولا شك أن القائلين بالخطر والاباحة والوقف متفقون على الجهل بحكم الواقعة في نفس الأمر لأن الغرض أنه لم يرد فيها نص عن الشارع بخصوصها وهذا لا يستلزم التوقف في العمل كما قلنا إذ قد يجهل ذلك الحكم ويعلم أن من لم يعلمه تكليفه ماذا . ويبقى الثاني وهو الحكم الظاهري الذي يستلزم التوقف فيه التوقف في العمل فغير قوم بين الفعل والترك وهم المبيحون وحظر آخرون وهم المحتاطون أما القائلون بالوقف فلو أنهم توقفوا في العمل أيضاً لظهر الفرق بينهم وبين أصحاب المذهبين الآخرين لكنهم مع ذلك

يقولون بوجوب الاجتناب وهو بعينه قول المحتاطين وإن كان الفرق قائماً في الدليل فدليل الحاضر ماثبت في الشريعة من أدلة الاحتياط ودليل المتوقف ماثبت من وجوب الابتعاد عن الشبهات فظهر أنه ليس في المسألة إلا رأيان من حيث الحكم الظاهري وهما الاباحة والحظر أما من حيث الحكم في الواقع فيصح أن يعدوا كلهم من أرباب الوقف لأنهم كلهم متفقون على الجمل به .
والحق أصالة الاباحة فيما ليس فيه نص من الأفعال النافعة وهو الذي يطلقون عليه اباحة أصلية .

والدليل على ذلك من جهة العقل أن التكليف بدون بيان تكليف بما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه ومن جهة السرعة قوله تعالى « وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون » يعني أن الله لا يدخل قوماً في الضلالة والمعصية بعد التوحيد والاسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلالة أي لا يكون فيما يدخلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراماً — وقوله تعالى « وما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم » وجه الدلالة أن التحريم لو لم يكن موقوفاً على البيان لما كان وجهه لا نكاره سبحانه عدم الأكل مما ذكر اسم الله عليه معللاً بأن المحرمات منفصلة فانه لولا أن عدم التفصيل والبيان علة للحل لم يصلح تفصيل المحرمات علة لحل ما ذكر اسم الله عليه — وقوله « قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة » الآية يدل بمفهوم الحصر على عدم حرمة ما سواه بل على أن عدم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ودليل عليه قال بعض الفقهاء إن في الآية اشعاراً بأن اباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع لأنها في صورة الاستدلال على الحل بعدم الوجدان للتحريم إلا للأشياء التي بينها — والآيات في ذلك

كثيرة وكلها تؤكدهذا الأصل .

الاستصحاب

يطلق لفظ الاستصحاب على ثلاثة معان

الأول - استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع وقد بيناه
الثاني - استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص واستصحاب النص إلى أن
يرد نسخ - الثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك
عند جريان العقد الذي يوجب له وكشفل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام
فان هذا حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا ولولا دلالة الشرع
على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه فالاستصحاب ليس
بحجة إلا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير فهو في الحقيقة سرود
إلى ما به ثبت الاصل باستمراره وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل إلى
دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظرف انتفاء المغير عند بذل الجهد في
البحث والطلب

شرع من قبلنا

اعلم ان شرائع الانبياء السابقين منها ما نسخته شريعتنا وهذا الانزاع في
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يتعبد به . ومنه ما لم ينص على نسخه وهو قسمان
قسم قررته الشريعة وهذا الانزاع في انا متعبدون به لانه من شريعتنا . وقسم
لم يقرر ومنه ما قصه الله علينا في كتابه أو على لسان نبيه من غير نص انه كتب
علينا كما كتب عليهم ومنه ما لم يرد له ذكر أصلا . فأما ما لم يرد له ذكر فلا
نزاع انا كذلك غير متعبدين به لأنه لا سبيل إلى معرفته الا بالتواتر وهذا
غير مسلم لأهل الكتاب فانحصر الكلام فيما قص علينا .

والمختار أنا متعبدون به لأن العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية على وجوب القصاص في ديننا ولولا أنا متعبدون به لما صح الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذ ذكرها ثم تلا قوله تعالى « وأقم الصلاة لذكري » وهي مقولة لموسى صلوات الله عليه وسياق الحديث يدل على الاستدلال والالم يكن لتلاوة الآية فائدة .

احتج المخالفون بأن ذلك لو كان متعبدًا به لذكره معاذ ولو كان النبي عليه الصلاة والسلام نبهه إلى خطئه إذ تركه - والجواب انه انما تركه لان القرآن يشمل - قالوا لو كان متعبدًا بشرع من قبله لوجب عليه تعلمه ولو جب على المجتهدين البحث عنه . وهذا الاستدلال منهم يبين انهم ذهبوا الى القسم الذي لم يذكره الكتاب وهو الذي لا نزاع فيه لعدم تواتره . ومن هذا ينتج ان شرع من قبلنا مردود الى الكتاب والسنة .

مذهب الصحابي

ليس مذهب الصحابي حجة على صحابي مثله بلا نزاع أما بالنسبة لغيره فقال الجمهور ليس بحجة مطلقا وقيل حجة تقدم على القياس وقيل حجة إن لم يخالف القياس . مختار الجمهور الاول لانه لا دليل على كونه حجة فوجب تركه والمختار للحنفية التفصيل فان كان مما لا يدرك بالرأي فهو حجة بلا خلاف عندهم وكذلك ان كان يدرك بالرأي لكن تلزمه الشهرة لكونه مما تعم به البلوى اذا لم ينقل فيه خلاف فانهم جعلوه اجماعا كالسكوتى وغير هذين اختلفوا فيه فمن جعله حجة قال يقوى فيه احتمال السماع ولو اتى فاصابته للحق أقرب لمكان صحبته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومشاهدته

الاحوال التي من أجلها نزلت النصوص والمحال التي لا تتغير الاحكام باعتبارها بخلاف غير الصحابة فصار قول الصحابي كاللذليل الراجح وقد يفيد عموم قوله تعالى «والذين اتبعوهم بإحسان» والغزالي ممن انتصر لعدم الاحتجاج بقول الصحابي والذين احتجوا به إنما قوي ذلك عندهم ظهور أن الصحابي لا يفتى البرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم يرجعون مذاهبهم الى السنة.

والحق أن الأدلة التي أقاموها على هذه الحجة لا تفيد غلبة الظن فضلاً عن القطع اللازم في هذه الاصول فالراجح ما رآه الغزالي ان الحجة إنما هي فيما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابي ليس مجبوراً عليه أن يستنبط أو يقيس فعمله قال ما قال عن استنباط أو اجتهاد --- وتعيين الاشياء التي لا مجال للرأي فيها عسر ضبطه ولنضرب لذلك مثلاً أقل الحيض وأكثره فقد قال الحنفية أن أقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة لا ينقص عن ذلك لحظة ولا يزيد عملاً بفتوى بعض الصحابة وقالوا ان هذا مما لا مجال للرأي فيه مع أنه من الأمور التي يمكن للفقهاء ان يفتي فيها بالمشاهدات وسؤال ذوات الشأن وقد جعل مالك رحمه الله أكثر مدة الحمل أربع سنوات لما سمعه عن بعض جاراته انها ولدت أربع مرات في اثنتي عشرة سنة .

وخلاصة القول أن أدلة الشرع منها الكتاب والسنة اجمع عليهما المسلمون على اختلاف نحلهم والاجماع لم يخالف في الاحتجاج به الاشواذ ممن لا يرتضى لهم قول والميأس احتج به جمهور المسلمين وخالف فيه أهل الظاهر وما عدا ذلك من الأدلة راجع إلى هذه الاربعة .

التعارض والترجيح

- (١) التعارض أن يقتضى كل من دليلين عدم ما يقتضيه الآخر
لا تناقض في الشريعة إلا أنه قد يظفر للمجهد تناقض دليلين في محل
بأن يقتضى أحدهما إيجابه والآخر تحريمه فيسمى هذا تعارض الدليلين وليس
هذا التعارض الا ظاهرياً لما قلنا من عدم التناقض في الشريعة ولذلك كان من
الواجب إجماع الجمع بينهما أو ترجيح أحدهما على الآخر بما يأتي بيانه وليس
التعارض خاصاً بالدلة الظنية بل قد يكون بين الدلة القطعية لما بينا أنه صوري
فقط وحيث أن يكون أحدهما محمولا على غير ما حمل عليه الآخر أو يكون أحدهما
ناسخاً والآخر منسوخاً لأن الترجيح لا يعقل بين علم وعلم .
- (٢) إذا تعارض نصان حكم بنسخ المتقدم ان علم فان لم يعلم رجح أحدهما
بما يفيد الترجيح فان لم يمكن جمع بينهما فان لم يمكن تساقطاً وعدل في الاستدلال إلى
مادونهما مرتبة ان وجد .

إذا ظهر للمستدل تعارض نصين وعلم تاريخهما حكم بأن اللاحق ناسخ
للسابق متى كانا متساويين في القوة بحيث ينسخ أحدهما الآخر كآيتين أو
آية مع سنة متواترة (أو مشهورة على رأي الحنفية) أو خبرين من أخبار
الآحاد مثاله قوله تعالى «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن
بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً» فانها تقتضي بعمومها أن الحامل المتوفى عنها تعتد
بالأشهر وقد عارضتها في ذلك «وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن»
فانها تقتضي بعمومها أن الحامل المتوفى عنها تعتد بوضع الحمل وقد ثبت عن
ابن مسعود ان الثانية متأخرة في النزول عن الأولى فحكمنا بأنها ناسخة لها
في هذا القدر وأن الحامل المتوفى عنها تعتد بوضع الحمل . فان لم يعلم التاريخ

رجحنا أحد النصين بما سيأتي من المرجحات والترجيح انما يكون بين المتماثلين قوة بوصف تابع تخبري آحاد روى أحدهما عدل فقيه وروى الثاني عدل غير فقيه فان لم يمكن الترجيح جمع بينهما ان أمكن (وسنبين كيفية الجمع) لأن إعمال الدليلين اللذين لا مرجح لا أحدهما أولى من إهدارهما فان لم يمكن الجمع ترك العمل بهما وعدل في الاستدلال إلى ما دونهما في الرتبة ان كان فاذا تعارضت آيتان ترك الاستدلال بهما وعدل إلى خبر الواحد الذي هو دونهما واذا تعارض خبران عدل عنهما إلى القياس أو إلى أقوال الصحابة عند من يحتاج بها وإنما عدل إلى الأدنى لتعذر العمل بالأرق لتعارضه والعمل بأحد المتعارضين عينا من غير مرجح تحكم فالتحقت الحادثة بما لا حكم للأرق فيه فان لم يكن هناك دليل دونهما وجب العمل بالأصل كأنه لا دليل أصلا على حكم الحادثة (٣) اذا تعارض قياسان ولا مرجح لا أحدهما عمل المجتهد بعد التحري بما شهد له قلبه)

وقد يتعارض في المحل قياسان فالخافه بأصل يوجب فيه حكماً والخافه بأصل ثان يوجب فيه حكماً آخر فاذا رجح أحد القياسين بأحد مرجحات القياس وجب العمل به واذا لم يكن مرجح فقال الشافعي يتخير المجتهد ويفتي بأي القولين شاء لانه لا معنى لإهدارهما اذ يترتب على ذلك خلو الحادثة من الحكم ولا معنى للعمل بأحدهما معينا بدون مرجح لانه تحكم فلم يبق الا التخيير وقال الحنفية على المجتهد أن يتجري بأي القياسين شهد له قلبه عمل به ولا يجوز له العدول عنه الا اذا نظر تأييداً فتغير اجتهاده وانما اختاروا ذلك لأنه لا معنى لتساقط القياسين لما تقدم وكل من القياسين حجة لان الشارع وضع القياس دليلاً شرعياً يوجب العمل على المجتهد بنتيجته فمن الجهة

الأولى يجب ان يثبت الخيار في العمل باحد القياسين من غير تحر كما في
الكفارات ومن الجهة الثانية يجب ان يسقطا كما في النصين لأن كلا دليل
وأحدهما خطأ وهو لا يدري فوجب العمل من وجه وسقط من وجه فقالوا
يحكم رأيه ويعمل بشهادة قلبه واذا اختار أحدهما تعين بالنسبة له

ولا يظهر لنا معنى لهذا التحرى الذي جعله الحنفية مقدمة للاختيار لأن
التحرى معناه الاجتهاد حتى يصل الى الأخرى والفرض أن القياسين لا مرجح
لأحدهما على الآخر فلم يبق الا ان يقال انه يختار أحد الحكمين ويكون
الفرق بين الشافعية والحنفية في النتيجة فالحنفية قالوا لا يجوز العدول عما اختار
الا اذا ظهرت له حجة تكون سبب العدول والشافعية يقولون له العدول
ولا نفهم معنى لمنعه عن العدول عما اختاره أولا الا أن يراد منع المجتهد أن
يتبع هواه في تشريع الحكم فمضى وافق أحد القياسين هو اه عمل به ومتى
وافقه الآخر عدل ولا نظن ان أحداً يجيز ذلك .

٤ (الجمع بين العاميين بالتنويع وبين المطلقين بالتقييد وبين الخاصين
بالتقييد أو حمل أحدهما على المجاز وبين العام والخاص بان يخص العام به)
اذا لم يكن ثم مرجح لأحد النصين جمع بينهما كما تقدم فان كانا عامين
حمل كل منهما على نوع كما اذا علم عن امرأته قال اعطوا الفقراء ولا تعطوا
الفقراء ولم يعلم أيهما المتقدم حمل الأمر على الفقراء المتعفين والنهي عن
الفقراء الذين يسألون الناس الحافا . وان كانا مطلقين حمل كل منهما على انه
مقيّد بقيد يخالف قيد الآخر كما اذا علم عنه أعط فقيراً ولا تعط فقيراً فان الأول
يقيّد بالفقير المتعفف والثاني بالمتسول . وان كانا خاصين حمل أحدهما على حال
والثاني على أخرى كما اذا علم أعط زيداً ولا تعط زيداً فان الأول يحمل على
(٥٥ —)

حال استقامته والثاني على حال اعوجاجه أو بأن أحد الطرفين مجاز . وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً حكم بأن العام معمول به فيما وراء الخاص فيتحد الحاصل منه ومن تخصيص العام .

أمثلة على التعارض

١ — قال الله تعالى في آية الوضوء «وأمسحوا برءوسكم وأرجلكم» قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحزرة بجر أرجلكم وهذا يقتضي إيجاب مسح الأرجل كما أخذ به الشيعة وقرأ الباقر بالفتح وهو يقتضي إيجاب الغسل كما أخذ به الجمهور . قالوا يمنع التعارض بأن أمسحوا المقطرة الداخلة على أرجلكم بدليل الواو متجاوز بها عن الغسل ودليل التجوز ما تواتر عنه صلى الله عليه وسلم من غسل رجله أطبق عليه من حكى وضوءه وقد توارث ذلك الصحابة وبذلك يكون مقتضى القراءتين واحداً . ولا يخفى ما في ذلك من البعد

٢ — قال تعالى «ولا تقربوهن حتى يطهرن» قرأ حمزة والكسائي وعاصم يطهرن بتشديد الطاء وهو كما قالوا يقتضي المنع من قربان النساء حتى يغتسلن وقرأ الباقر بالتخفيف وهو يقتضي منسح القربان حتى يرتفع الحيض فيحل القربان قبل الغسل بالحل الأصلي . قالوا في رفع التعارض أن آية التشديد تحمل على حال وهي ما إذا مضى عليها في الحيض مادون أكثر أيامه وهي العشرة وتحمل الثانية على حال أخرى وهي ما إذا مضى عليها أكثر أيامه لانه انقطاع يبين وحرمة القربان إنما كانت من أصل الحيض باعتبار قيامه فلا يجوز تراخيها إلى الاغتسال لاداء ذلك إلى جعل الطهر حيفاً وإبطال التقدير الشرعي ومنع الزوج من القربان بدون العلة الشرعية وهي الأذى ويرد على ذلك الجمع أنه قد جاء في الآية بعد «فاذا طهرن فأتوهن» وهي توافق حتى يطهرن بالتشديد

ولم يرد فاذا طهرن فيثبت أن المراد بقراءة التخفيف والتشديد ارتفاع الحيض مع الاغتسال وأجابوا عن ذلك بأن تطهرن تيجي بمعنى طهرن نحو تكبر في صفة تعالى وتبين بمعنى بأن محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف قال ابن الهمام وكلا المحملين خلاف الظاهر لكن حمل قراءة التخفيف على مجرد الانقطاع أقرب من حملها على الاغتسال اذ لا يوجب تأخر حق الزوج بعد الانقطاع بارتفاع المعارض المانع مع قيام المسيح . ويظهر أن مثل هذه الآية ليس فيها تعارض وان معنى التخفيف والتشديد واحد وهو الطهارة الشرعية فلا حل حتى يرتفع الدم وتغتسل سواء ارتفع لأكثر مدة الحيض أو ما دونها وان كان هذا ليس مذهب الحنفية

٣ - قال تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » مقتضاها المؤاخذة باليمين الغموس لأنها مكسوبة وقال في آية أخرى « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » مقتضاها عدم المؤاخذة بالغموس لأنها معقودة إذ أن العقد قول يكون له حكم في المستقبل وهذه عین كاذبة على شيء مضى كلفه على شيء كان أنه لم يكن أو لم يكن أنه كان فدخلت الغموس في اللغو على مقتضى هذه الآية لأنها خلت عن الفائدة التي تقصد لها اليمين وخرجت منه في الآية الأولى لشمول الكسب إياها وأفادت الآية الأولى أن اللغو يضاده الكسب فهو السهو وتخلص الحنفية من هذا التعارض بأن المراد المؤاخذة باليمين الغموس في الآية الأولى المؤاخذة الأخروية فهي محل للعقوبة وبعدم بالمؤاخذة بها في الآية الثانية المؤاخذة في الدنيا فلا كفارة لها فتغايرت المؤاخذتان فلا تعارض وعلى هذا يكون اللغو شاملا للغموس وهناك جمع ثان وهو أن المراد بالمؤاخذة

في الآيتين المؤاخذه في الأخرى والآية الثانية ساكتة عن اليمين الغموس وعلى ذلك يكون اللغو ما لم يقصد والغموس ثلاثة لا لغو ولا معقودة أي يؤاخذكم في الآخرة بما عقدتم الإيمان فطريق دفع المؤاخذه الكفارة . وربما يبعد هذا نظام الآية الأولى فإنه قاض بعدم الوساطة لأن ذلك هو المفهوم من لا يؤاخذ بكذا لكن بكذا أما الشافعي فحمل المؤاخذه في الآيتين على الديوية وقال إن اليمين الغموس كما هي مكسوبة هي معقودة لأنه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد العمد إلى اليمين وحينئذ لا تعارض وهو ظاهر جداً .

٤ - (إذا ورد على محل اثبات ونفي أصلي قدم الإثبات وإذا كان النفي مما يعرف بالدليل تعارضاً)

إذا ورد في الشرع نصان أحدهما يثبت حكماً والآخر يؤكد النفي الأصلي قدم الإثبات ولا يتعارض الخبران مثال ذلك ما ورد في عتق بريرة زوج مغيث فإن أحد الخبرين يثبت أن زوجها حين عتقها كان عبداً والثاني يثبت أنه كان حراً وعبديته ثابتة بالأصل لأنها تزوجته وهو عبد بدون خلاف والأخبار بحريته أخبار بأمر عارض فيقدم ومن هنا قال الحنفية إن الأمة إذا زوجت ثم عتقت ثبت لها الخيار مطلقاً سواء كان زوجها حراً أم عبداً فإن لم يكن النفي أصلياً بل كان مما يثبت بالدليل عارضه خبر الإثبات واحتجوا إلى الترجيح ومثالوا له بما ورد في زواج النبي صلى الله عليه وسلم بميمونة بنت الحارث الهلالية فإن ابن عباس روى أنه تزوجها وهو محرم وفي رواية أخرى أنه تزوجها وهو حلال فيطلب الترجيح بين الخبرين فإن أحد الخبرين يفيد نفي الإحرام حين الزواج لكنه ليس تقيماً أصلياً بل هو نفي للحل

الوارد على الاحرام السابق الثابت والثاني يثبتته وقد رجح الحنفية رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم وأبي رافع لان ابن عباس أضبط مع ما في الرواية الاخرى من ضعف السند. هذا إذا نظرنا الى الحل الوارد على الاحرام أما إذا نظرنا الى الحل السابق على الاحرام كما في بعض الروايات أنه تزوجها قبل أن يحرم فانهم يرجحونه بأن ابن عباس مثبت وغيره ناف فيترجح لترجح الاثبات على النفي وإذا حصل التعارض بينهما قدم خبر ابن عباس لقوة سنده وفقه راويه ويظهر أن هذا الاصل من القواعد التي شككت بالشكل الذي يتفق مع الفروع المنقولة فان المخبرين اللذين اخبرا بخبرين أحدهما نفي شيئاً في وقت معين أو حادثة معينة والآخر يثبتته ليس من المفهوم أن يجعل الاصل تقديم أحدهما لانه أثبت على الآخر لانه نفي فاذا كان الرواة عن ميمونة نفسها يطبقون على أن الرسول تزوجها وهو حلال وابن عباس يقول انه تزوجها وهو محرم فالعقل يقضي بأن أحد الراويين لابد أن يكون أخطأ لأن هذا ليس من الامور الاجتهادية بل من الامور التي تعرف بالحس فان الاحرام شكلاً خاصاً يختلف عن شكل الحل ومتى تحققنا من خطأ احدي الرواتين فلا بد من البحث فيهما من غير الطريق الذي ذكره الحنفية حتى يستقر في النفس علة الظن برجحانه أما الاعتماد في التقديم والتأخير على مجرد أن أحدهما ناف والآخر مثبت فلا نكاد نفهمه ولذلك يظهر أن مثل هذين الخبرين يتعارضان كما هو مذهب عيسى بن أبان — ويطلب الترجيح بينهما وهذا من عمل المجتهدين في الفروع

٦ — (لا تعارض بين فعلين متضادين وقد يكون بين فعل وقول فيطلب الترجيح) اذا حصل من الشارع إعلان متضادان كان صام يوم سبت مثلاً ثم أفطر

في نسبت آخر فلا يقال بتعارض هذين الفعلين لأنه لا عموم للأفعال اما اذا اقترن بالفعل الاول ما يدل على حكمه من وجوب أو نذوب وان سبب الوجوب أو النذوب متكرر فالثاني من الفعلين ناسخ لما استفيد من حكم الفعل الاول .
أما بين فعل وقول فلذلك أحوال .

(١) أن يتبين حكم الفعل الاول ويدل على سببية متكرر ويكون القول خاصاً بالرسول صلى الله عليه وسلم فان المتأخر يفسخ المتقدم بالنسبة له لانه محل التعارض كما اذا ورد أنه فعل فعلاً من الافعال وتبين أن حكمه الوجوب ثم قال إنه حرام علي فان الوجوب يرفع عنه ويبقى في حق الأمة لانها ليست محلاً للتعارض . فان جهل المتقدم منهما والمتأخر فالخيار التوقف بالنسبة له وحكم الفعل باق بالنسبة للأمة لما سبق .

(٢) أن يكون القول خاصاً بالأمة كما اذا قال فعله حرام عليكم فلا تعارض في حقه فيبقى الحكم بالنسبة له على ما كان وبالنسبة للأمة ان علم المتأخر فهو ناسخ وان جهل عمل بالقول لأنه هو الموضوع لبيان المراد ولأنه أدل على خصوص المراد من الفعل ولانه أعم دلالة بخلاف الفعل فانه قاصر عن أن يدل بنفسه على حكمه بالنسبة لفاعله ومتبعيه واذ اعلم ذلك فانما يعلم بشيء آخر غيره والثابت به احتمالات انما يعين احدها القول .

(٣) أن يكون القول شاملاً له ولهم فاذا علم المتأخر فهو ناسخ عن الكل وان جهل قدم القول .

(٤) أن لا يكون مع الفعل دليل التكرار وعلمت صفة و كان القول خاصاً به وعلم تأخره فلا يقال إن هنا تعارضاً لأن صفة الفعل أخذت مقتضاها بمحصوله مرة لأن الإيجاب لا يقتضي التكرار ولم يتم دليل عليه والقول المتأخر شرع

مستأنف في حقه لا ناسخ لأنه لا يوجد سابق عليه يعارضه ويثبت الفعل في حق الأئمة مرة بصفته المعلومة من وجوب أو ندب لأنه لا تعارض في حقهم بالفرض ولا سبب تكرار. وإن علم تقدم القول كأن قال لا يحل له ثم فعله مع قيام الدليل على صفته كان الفعل دليلاً على نسخ مقتضى القول عنه ويثبت الفعل على الأئمة بصفته مرة لفرض الاتباع فيما عامت صفته ولعدم ما يوجب التكرار. وإن جهل التاريخ فبالنسبة إلى الأئمة لا تعارض فيثبت عليهم الفعل بصفته مرة وفي حقه الوقف عن إبداء حكم.

(٥) أن يكون القول خاصاً بهم فلا تعارض في حقه أما في حق الأئمة فإن علم المتأخر فهو ناسخ وإن جهل قدم القول لما تقدم.

(٦) أن يكون شاملاً له ولهم فالمتأخر ناسخ وإن جهل التاريخ قدم القول بالنسبة للأئمة ووقف عن الحكم في حقه.

ولاحظ ابن الهمام أن المعارضة بين القول والفعل الذي دل على صفته إنما هي معارضة بين قولين اقترن أحدهما بالفعل ولذلك لم يتجهل القول بتقديم القول على الفعل لما ذكره من البراهين فقال أنه يعمل في تلك الحال بما هو الاحوط قولاً كان أم فعلاً.

١- (الترجيح اظهر زيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل)

اختلاف الاصطلاح في تعريف الترجيح فمر فقه الشافعية بأنه اقتران الأمانة بما تقوى به على ما يعارضها. وهذا الاقتران هو في الحقيقة الرجحان لا الترجيح ولكن لا مشاحة في الاصطلاح وإنما قالوا اقتران الأمانة لأنه لا تعارض بين قطعيين وقد تقدم في أول الباب ما يفيد خلافه. وعرفه الحنفية باعتباره فعلاً للمجهد بما ذكرنا ومنه يظهر أن التعارض إنما يكون بين متماثلين فلا يقال

الكتاب راجح على خبر الواحد ولا خبر الواحد راجح على القياس وان كان يقال عارض القياس خبر الواحد فقدم الخبر عليه . وقولهم بما لا يستقل يفهم نفى الترجيح بما يصلح أن يكون دليلا ومن هنا ابطالوا الترجيح لاحد الحكمين المتعارضين بكثرة الادلة لان كل دليل يستقل بثبوت المطالب به فلا ينضم الى الآخر ويتحد به ليقويه لأن الشئ إنما يقوى بصفته في ذاته لا بانضمام مثله اليه فاذا تعارض حديثان روى احدهما عن الشارع عدد كبير لا يبلغ حد الشهرة وروى الثاني واحد فلا ترجيح للاول على الثاني وأكثر الأئمة على خلاف ذلك وقد قاس أبو حنيفة ذلك على الشهادة بأنه اذا تعارضت شهادتان فلا رجحان لاحدهما بكثرة العدد بعد أن تكون الاخرى قد تم نصابها وقد اعترض ذلك بأن الكثرة تزيد الظن قوة فيترجح الحكم ولا يمارى في ان هذه الكثرة تفيد قوة الثبوت وليس الترجيح بين الخبرين الا بذلك ولقوة هذا الدليل اختار ابن الهمام وجوب الترجيح بكثرة الرواة .

٨- (الترجيح بين الخبرين في المتن بقوة الدلالة) .

للترجيح بين الخبرين طريقان طريق من جهة المتن وطريق من جهة السند فن جهة المتن يرجح ما هو أقوى في الدلالة فيرجح المحكم على المفسر والمفسر على النص والنص على الظاهر والخفي على المشكل والحقيقة على المجاز المساوي في الشهرة ورجح أبو حنيفة المجاز الزائد شهرة على الحقيقة والصريح على الكناية والعبارة على الإشارة والإشارة على دلالة النص وهي مفهوم الموافقة ودلالة النص على المقتضى والمقتضى لضرورة صدق الكلام على المقتضى لغيره ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة عند من يقول به والأقل احتمالا على غيره فيقدم المشترك لاثنين على المشترك لاكثر وعلى الجملة فما كان أقوى في الدلالة

على الحكم مقدم على غيره والجزئيات محل اجتهاد كما يقدم ما كان أحوط بتقديم
الدليل المفيد للتحريم على غيره وربما أتجه عكس هذا بما ثبت ان الرسول صلى الله
عليه وسلم كان يحب التخفيف على أمته ولذلك قدموا ما يدرأ الحد على ما يثبت به .
أما الترجيح بالسند فان المتواتر مقدم على غيره فالكتاب مقدم على
السنة التي لم يتواتر نقلها والسنة المشهورة على خبر الواحد وبفقه الراوى
وضبطه وورعه قالوا وتقدم الرواية التي عن الحفظ بالرواية عن الخط الذي
يتذكر انه خطه وفي هذه نظر لان الشئ اذا كتب لم يتطرق اليه النسيان
والحفظ عرضة لذلك والخبر الذي عمل به راويه على خبر خالفه راويه ويرجح
خبر الراوى الذي علم من شأنه أنه لا يروى الا عن ثقة ورواية أكابر الصحابة
الذين هم أفقه على أصاغرهم ورواية من تحمل بالغاً أو مسلماً على غيره وما صرح
فيه راويه بالسماع على ما يحتمله الى غير ذلك مما يقوى سند الحديث .
وقد تعارض المرجحات ويكون تقوية احدها مجالا لاجتهاد المجتهدين .

الكتاب الرابع

— الاجتهاد والتقليد —

الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الافعال
ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة وجهد فيقال اجتهد في حمل حجر الرخا ولا
يقال اجتهد في حمل خردلة

ثم صار هذا اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل الفقيه وسعه في
(٢ — ٥٦)

طلب العلم بأحكام الشريعة والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب .

حكم الاجتهاد

تلحق الاجتهاد أحكام

- (١) الوجوب العيني على مسئول عن حادثة وقعت وخاف فوتها وكذلك ان كانت الحادثة قد حصلت له شخصياً وأراد معرفة حكمها .
- (٢) الوجوب الكفائي على مسئول لم يخف فوت الحادثة وثم غيره من المجتهدين فاذا تركوه كلهم أثموا واذا أفتى أحدهم سقط الطلب عن جميعهم .
- (٣) النذب وهو الاجتهاد في حكم حادثة لم تحصل سواء سئل عنها أم لم يسأل .

شروط الاجتهاد

يشترط في المجتهد شرطان — الاول — ان يكون عدلاً وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه اما أخذه لنفسه باجتهاده فلا يشترط ذلك له — الثاني — ان يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره . ومدارك الاحكام الكتاب والسنة والاجماع والقياس فالكتاب هو الاصل ولا بد من معرفته ولا يلزم لصحة الاجتهاد معرفته كانه بل ما يتعاقق بأحكام الافعال منه ولا يشترط حفظ ذلك عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب الالية المحتاج اليها عند الحاجة .

وأما السنة فلا بد من معرفة أحاديث الاحكام ولا يلزم أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع أحاديث الاحكام ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى .

وأما الاجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتى بخلافه وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل في كل مسألة يفتى فيها ينبغى أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للاجماع .

وأما القياس فينبغي أن يكون قادراً على استنباط علل الاحكام من النصوص الخاصة والعامة فلا بد أن يعرف الاصول السكينة التي بنى عليها الشرع الاسلامي لتكون له بمثابة شهود عدل على ما يستنبطه من العال في المواقع الجزئية .

وأما ما يمكنه من الاستثمار فعلوم أربعة .

(١) معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة بأن يعلم أقسام الأدلة فيعلم أن الأدلة ثلاثة عقلية تدل لذاتها وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع ووضعية وهي العبارات اللغوية

(٢) معرفة اللغة والنحو على وجه يتسربه فهم خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وخفواه ولحنه ومفهومه ولا يلزم أن يبلغ في ذلك مبلغ الخليل والمبرد بل ما قلنا من القدر الذي يتعاق بالكتاب والسنة ويستولى على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه .

(٣) معرفة النسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك في آيات وأحاديث مخصوصة ويكفيه أن يكون إذا أراد أن يفتى في واقعة بآية أو حديث أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية محكمان .

(٤) معرفة الرواية وتمييز صحيح السنة عن فاسدها ومقبولها عن مردودها فإن ما لا يتقله العدل عن العدل لا حجة فيه ويكفيه في ذلك الاعتماد على

ما قرره أئمة الشأن ورجال الحديث الذي سبروا غوره واعترفت لهم الأمة
بما بذلوه من الجهد في تلك السبيل كأن يقد البخاري أو مسلماً .
فهذه الاشياء اللازم أن يعلمها من يريد استنباط الاحكام الشرعية .
قال الغزالي وإنما يشترط اجتماع هذه العلوم في المجتهد المطلق الذي يفتي
في جميع الشرع وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ بل يجوز أن يقال للعالم
بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فن عرف طريق النظر
في القياس فله أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث فن
ينظر في مسألة المشتركة يكفي أن يكون فقيه النفس عارفاً بأصول الفرائض
ومعانيها وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات
أو في مسألة النكاح بلا ولى فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ولا تعلق لتلك
الاحاديث بها فن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً ومن
عرف احاديث قتل المسلم بالذم وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن
علم النحو الذي يعرف قوله تعالى «وأمسحوا بآذانكم وأرجلكم إلى الكعبين»
وقس عليه ما في معناه وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة ففقد سئل
مالك رحمه الله عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين منها لا ادري وكم
توقف الشافعي رحمه الله بل الصحابة في المسائل فاذا لا يشترط إلا أن يكون على
بصيرة فيما يفتي اه .

وانت اذا تأمات ما قلنا في اول الشروط من ضرورة معرفة المجتهد
للأصول الكلية التي بني عليها التشريع نجد الغزالي قد تساهل كثيراً فان
هذه الاصول لا تنال الا بعد تتبع جزئيات التشريع حتى تؤخذ منها هذه
الأصول فاذا لا بد للمجتهد أن يطلع تمام الاطلاع على التشريعات التي وردت

في كتاب الله وسنة رسوله حتي يتكون منها في نفسه تلك الاصول العامة وهذا فيما نرى من أهم ما يجب لوصول الإنسان الى درجة الاستنباط والفتوى .
المجتهد فيه

المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي فيخرج من ذلك ما لا مجال للاجتهاد فيه مما اتفقت عليه الامة من جليات الشرع كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما مائل ذلك .

ومتى صدر الاجتهاد من أهله وصادف محله كان مأداه اليه اجتهاده هو الذي كاف العمل به وجاز أن يفتى به غيره .

وهنا مسألتان لابد من التنبيه عليهما وهما :

- (١) جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم .
- (٢) جواز الاجتهاد للصحابة في عهده صلى الله عليه وسلم

﴿ المسألة الأولى ﴾

اختلف الأصوليون هل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه أولا يجوز — قال الحنفية انه عليه الصلاة والسلام مأمور اذا عرضت له حادثة أن ينتظر الوحي الى أن يخاف فوت الحادثة ثم بالاجتهاد اذا لم يوح اليه — والاجتهاد بالنسبة اليه يخص القياس . ثم اذا أقر على اجتهاده كان ذلك دليلاً قاطعاً على صحته لأنه لا يقر على خطأ كما يأتي وبذلك لا تجوز مخالفته كما جازت مخالفة سائر المجتهدين . وقد عد الحنفية هذا الاجتهاد نوعاً من الوحي وسموه الوحي الباطن . وقال أكثر الأصوليين انه عليه الصلاة والسلام مأمور بالاجتهاد مطلقاً من غير تقييد بانتظار وحي . وقال

الاشاعرة وأكثر المعتزلة والمتكلمين ليس له عليه الصلاة والسلام الاجتهاد في الاحكام الشرعية وقال بعضهم له الاجتهاد في الحروب فقط .
 ودليل المذهب المختار وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام في الامور الشرعية وفي الحروب أما في الحروب فيدل عليه قوله تعالى « عفا الله عنك لم أذنت لهم » قال ذلك عتاباً له على أذنه لجماعة من المنافقين أن يتخلفوا عن غزوة تبوك وهذا الاذن بالضرورة لم يكن عن نص والا لم يكن محل للعتاب بل كان عن اجتهاد — وقال تعالى « لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » قال ذلك عتاباً له على رضاه برأي أبي بكر وغيره من الصحابة في قبول الفداء من أسرى بدر . . وأما في الاحكام الشرعية فيثبت قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع لو استقبلت من امرى ما استدبرت ما أهديت ولولا ان معي الهدى لأحللت وسوق الهدى من أعمال الحج وقد فعله اجتهاداً لا بنص والا لم يكن هناك معنى للندم على فعله . وورد عن أم سلمة قالت جاء رجلان من الانصار الى النبي صلى الله عليه وسلم في مواريث بينهما قد درست فقال النبي صلى الله عليه وسلم إنما أنا بشر وانكم تختصمون الي وانما أقضي برأى فيما لم ينزل علي فيه فن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار يأتي بها يوم القيامة على عنقه — ولكن هذا الحديث انما هو في نوع من الاجتهاد وهو تحقيق المناط وهذا لا نزاع لاحد في أنه يكون للرسول صلى الله عليه وسلم وللقاضى بل ولكل مسلم .
 وبالتأمل في كل هذه الأدلة نرى أنها لا تفيد أكثر من جواز الاجتهاد ولا تشييد الوجوب إلا إذا قيل متى انتفى الامتناع ثبت الوجوب إذ

لا قائل بالجواز .

استدل المانعون (١) بقوله تعالى « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » والجواب — أن هذا النص ان سلم عمومته فالقول عن الاجتهاد ليس عن الهوى بل عن الأمر به فيكون الاجتهاد وما يستند اليه وحيًا ودفع بأن هذا التأويل خلاف الظاهر لأن ظاهر الآية أن ما ينطق به نفس ما يوحى اليه والجواب يجب المصير اليه للدليل الذي قام على وقوع الاجتهاد منه — ولا يحتاج الحنفية إلى هذا التأويل لأنهم يعدون الاجتهاد نوعاً من الوحي وان كان في هذا نظر لأنه ان كان وحيًا حين صدوره فكيف يتصور فيه الخطأ (٢) لو جاز له الاجتهاد جازت مخالفته كما تجوز مخالفة غيره وتقدم الجواب عن هذا (٣) لو كان عليه الصلاة والسلام مأموراً بالاجتهاد لم يؤثر جوابا عن حادثة وكثيراً ما أخر الجواب من قبل الحنفية انه انما أخر لاشتراط الانتظار ومن قبل غيرهم أن التأخير انما هو لاستدعاء الاجتهاد زماناً (٤) هو قادر على أن يتيقن الحكم بالوحي والاجتهاد لا يفيد إلا ظناً ولا يجوز الظن مع القدرة على اليقين والجواب منع أن الوحي مقدور له على أن هذا الدليل لا يوجب نفي كونه متعبداً بالاجتهاد بل يوجب أن لا يجتهد إلى اليأس من الوحي أو إلى ظنه مع خوف الفتور وهذا ما نقوله الحنفية إن كلا من طريقي الظن واليقين ممكن فيجب تقديم الثاني بانتظار الوحي فاذا غلب ظن عدمه وجد شرط الاجتهاد . وقد ظهر مما تقدم جواز الخطأ عليه صلى الله عليه وسلم فيما لا يرجع إلى التبليغ الا أنه لا يقر على ذلك الخطأ بخلاف غيره من المجتهدين وقال كثير من المتكلمين يمتنع عليه الخطأ لأن اجتهاده أولى بالعصمة من الأجماع لأن عصمة

الاجماع انما جاءت من نسبته اليه صلى الله عليه وسلم ولانه يلزم من ذلك جواز الامر باتباع الخطأ لأننا مأمورون باتباعه عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » ولانه يلزم منه الشك في قوله عليه الصلاة والسلام فيخل بمقصود البعثة -- والجواب عن الاول بأن اختصاصه عليه الصلاة والسلام برتبة النبوة وأن رتبة العصمة للامة لاتباعهم له لا يقتضي لزوم هذه الرتبة له كالامام الاعظم لا يلزم له رتبة القضاء وان كانت مستفادة منه ثم لا يعود عليه بنقص ولا انحطاط درجة فكذا هنا . وعن الثاني أن الامر باتباع الاجتهاد انما هو من حيث كونه صوابا في نظر العالم وان خالف نفس الامر . وعن الثالث بأن المخل بمقصود البعثة انما هو الخطأ في التبليغ عن الله لا تجوز الخطأ في اجتهاده — على أن وقوع الخطأ فعلا يقطع هذه المشاغبات وقد قدمنا ما يدل عليه من آيات الكتاب والغزالي يتوقف في ذلك لأنه لا يرى أدلة الكتاب قاطعة فيه ومتى كنا نقول أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطئه بل يبين الله له ارتفع كل محذور (راجع ما كتبناه في النظر الثالث في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة صحيفة ٢٩٤)

﴿ المسألة الثانية ﴾

اختلاف الأصوليون في جواز اجتهاد غير الرسول صلى الله عليه وسلم في عصره والمختار ان ذلك جائز سواء في حضرة الرسول وفي غيبته والدليل على ذلك وقوعه كما ورد في حديث معاذ الذي اشتهر بين الامة وثاقته بالقبول ووقع أيضاً في حضرته فقد حصل في غزوة حنين ان أبا قتادة قتل قتيلا فاستحق سلبه بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فمال رجل من القوم

لرسول الله صلى الله عليه وسلم سلب ذلك القليل عندي فأرضه عنى فقال أبو بكر لاها الله اذن لا يعمد الى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال عليه الصلاة والسلام صدق والظاهر ان هذا من أبي بكر اجتهاد وهو بحضرته وقد صوبه عليه الصلاة والسلام بتصديقه له . وقال لعمر بن العاص احكم في بعض القضايا فقال اجتهد وانت حاضر فقال نعم ان أصبت فلك أجران وان أخطأت فلك أجر . وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة اجتهد فان أصبتا فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة وقد حكم عليه الصلاة والسلام سعدا في بني قريظة .

وإذا حصل من غيره الاجتهاد فعلمه عليه الصلاة والسلام وأقره صار من السنة فلا يجوز خلافه .

أحكام الاجتهاد من حيث التصويب والتخطئة

النظريات على قسمين قطعية وظنية

أما القطعية فهي اما كلامية واما أصولية واما فقهية والمراد بالكلامية العقليات المحضة وهذه الحق فيها واحد ومن أخطأه فهو آثم ويدخل فيها حدوث العالم وأثبت واجب الوجود وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وجواز الرؤية وخلق الأعمال واردة الكائنات — ثم إن كان الخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فالخطي كافر والا فهو آثم من حيث عدل عن الحق وضل .

وأما الأصولية كسكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فهذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم مخطي .

وأما الفقهية فالقطعي منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم

والحج وتحريم الزنا والقتل والسرقه وشرب الخمر وكل ما علم قطعاً من دين الله
فالحق فيها واحد وهو المعلوم والمخالف فيها آثم فان كان الخلاف فيما علم
بالضرورة من مقصود الشارع فهو كفر لا انكار لا يصدر الا عن مكذب
بالشرع وان كان فيما علم قطعاً بطريق النظر كالأحكام المعلومه بالاجماع فنكرها
ليس بكافر لكنه آثم مخطئ .

أما الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهي في محل الاجتهاد ولا
إثم على المجتهد فيها لا عند من يقول المصيب واحد ولا عند من يقول كل
مجتهد مصيب .

وذهب بشر المريسي الى الحاق الفروع بالاصول وقال فيها حق واحد
متعين والمخطئ آثم — وذهب الجاحظ الى الحاق الاصول بالفروع وقال
فيها حق واحد متعين لكن المخطئ معذور غير آثم كما في الفروع — وقال
عبد الله بن الحسن الغنبري كل مجتهد في الاصول أيضاً مصيب وليس فيها
حق متعين وهالك تفصيل هذه الآراء الثلاثة ومناقشتها .

قال الجاحظ: إن مخالف ملة الاسلام ان كان معانداً على خلاف اعتقاده
فهو آثم وان نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم قال لأن الله
لا يكلف نفساً الا وسعها وهو لاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم
خوفاً من الله تعالى إذ استند عليهم طريق المعرفة — وهذا باطل بأدلة سمعية
ضرورية فانا كما نعرف أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالصلاة والزكاة ضرورة
نعلم أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان واتباعه وذمهم على اصرارهم على
عقائدهم . ومن المعلوم أن المعاند العارف مما يقل وانما الأكثر المقلدة الذين
اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه الصلاة والسلام وصدقه

والآيات الدالة على ما ذكرنا في الكتاب كثيرة وأما قوله كيف يكلفون ما لا يطيقون فإنا نمنع أنهم لا يطيقونه لأن الله أقدرهم على ذلك بما رزقهم من العقل ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحرخوا دواعي النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل كما قال جل ذكره «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» . وذهب الغنبري من المعتزلة إلى أن كل مجتهد مضيب في العقليات — وإذا كان يريد أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب فإياه هو رأي الجاحظ وقد تقدم رده وإن أراد أن ما اعتقدوه فهو على ما اعتقدوه مخرج الكلام إلى ما لا يعقل لأنه كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقا وإثبات الصانع ونفيه حقا إلى غير ذلك من الأمور الذاتية التي لا تتبع الاعتقاد وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا القول وأولوه بأنه أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير كسئلة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة وكل فريق ذهب إلى ما رآه أو فوق الكلام الله وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام فكانوا فيه مصيبين ومعدورين — ويرد هذا بأنهم يستحيل أن يكونوا وهم مختلفون مصيبين لأن هذه أمور ذاتية لا تختلف بالاضافات فلا يمكن أن يكون القرآن مخلوقا وغير مخلوق بل الواقع أحدهما — وإن أراد أن المصيب واحد ولكن المخطئ معدور فهذا باطل بدليل الشرع واتفاق سلف الأمة على ذم المبتدعين وهجرتهم والانكار عليهم ولم يفعلوا ذلك مع مخالفهم في الفروع . وذهب بشر المريسي إلى أن الائم غير مرفوع عن المجتهدين في الفروع بل فيها حق معين وعليه دليل قاطع فمن أخطأه فهو آثم كما في العقليات ووافقته على ذلك جميع نفاة

القياس وقالوا لا مجال للظن في الاحكام لكن العقل قاض بالنفي الاصلي في جميع الاحكام الا ما استثناه دليل سمعي قاطع - وإنما استقام لهم هذا لانكارهم القياس . ويرد هذا الرأي اجماع الصحابة على ترك النكير على المختلفين في الجد والاخوة ومسألة العول ومسألة الحرام وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين ولا يعترض بعضهم على بعض ولا يمنع أحدهم الآخر من فتوى العامة ولا يمنع العامة من تقليده ولا يمنعه من الحكم باجتهاده وهذا متواتر تواتراً لا شك فيه وقد بالغوا في تخطئة الخوارج ومانعي الزكاة ممن خالفوا ما قام عليه الدليل القاطع ولا يقال انهم ربما أثموا أو أنكروا على مخالفيهم في الفروع ولم ينقل الينلان العادة تحيل ذلك لكثرة الاختلاف والوقائع بل لو وقع لتوفرت الدواعي على النقل كما نقلوا الانكار على مانعي الزكاة ومن استباح الدار وعلى الخوارج في البراءة من علي وعثمان الى غير ذلك ونضيف اليه أنه تواتر الينا تعظيم بعضهم بعضاً مع كثرة الاختلاف ولواءعتقد بعضهم في البعض الاشم بالاختلاف لتهاجروا ولتقاطعوا وارتفعت المجاملة وامتنع التوقير والتعظيم . ننتقل بعد ذلك الى آراء الجمهور في المختلفين في الاحكام الظنية فنقول:

ان هناك رأيين للجمهور - الأول ان كل مجتهد في الظنيات مصيب ويسمى أصحاب هذا الرأي مصوبة - الثاني أن المصيب واحد وهو المخطئة . وكل رأي من هذين تشعب القول بين أصحابه فاختلعا اما المصوبة فمنهم من قال انه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يقع بالنظر وحكم الله في كل مجتهد ما غلب على ظنه وهذا ذهب القاضي القزويني . ومنهم من قال ان فيه حكماً معيناً يرجع اليه اليه إذا لا يطلب

من مطلوب لكن المجتهد لم يكلف باصابته فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر باصابته . وأما المخطئة فانهم متفقون على أن الله في الواقعة حكماً معيناً لكنهم اختلفوا في أنه هل عليه دليل أولاً فقال قوم لا دليل عليه وإنما هو مثل دفين يثر الطالب عليه بالاتفاق فمن أصابه فله أجران ومن حاد عنه فله أجر واحد لسمعيه وطابه . وقال قوم عليه دليل قاطع ولكن الأثم محطوط على المخطيء انموض الدليل وخفائه . وقال قوم عليه دليل ظاهري . لكن المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه رغموضه فلذلك كان معذوراً مأجوراً . وقال قوم أسر بصابته وإذا أخطأ لم يكن مأجوراً لكن يحفظ عنه الأثم تخفيفاً

هذا تفصيل الآراء في مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم والراجع من هذه الآراء أن الله حكماً معيناً في كل واقعة نصب عليه الدليل فمن ظفر به فهو المصيب ومن أخطأه بعد بذل الجهد فهو مخطيء إلا أنه يثاب من أجل اجتهاده مرفوع عنه وزر خطئه فالمصيب في الشريعة واحد وذلك لأن أدلة هذه الشريعة إما نصوص وإما أقيسة ترجع إلى تلك النصوص . والنصوص قد يكون الخلاف من أجل تأويلها وقد يكون في صحة نسبتها إن كانت من أخبار الآحاد فأما التأويل والخلاف فيه فإنا نعلم بالبداهة أن الشارع مانص نصاً إلا وهو يريد به معنى معيناً وهذا المعنى قد يظفر به بعض المجتهدين فهو مصيب ومن أضله كان مخطئاً . وأما الخلاف في أسانيد الأخبار فإنا نعلم أن الحقيقة في ذلك واحدة لا تعدد فالخبر إما أن يكون قد قيل وإم لا ولا يجوز الأمران معاً في حادثة واحدة فن وفق لهذه الحقيقة فهو مصيب فإذا روى بعض الرواة أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال

ورواه آخرون وهو محرم فليس من الجائز أن يكون قد تزوجها وهو حلال محرم . وأما الاقيسة فجعلناها الملل التي قصدها الشارع بأحكام الاصول وليس من الجائز الا أن يكون الشارع أراد بتشريع الحكم مصلحة عرفها ووجه صلاحيتها مادامنا نقول ان التشريع إنما هو لمصالح العباد فن وفق لاستخراج هذه العلة والحاق ما وجدت فيه بالاصل كان مصيبا .

وقد ورد في الاخبار والآثار ما يفيد أن من المجتهدين من يصيب ومنهم من يخطئ فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر فدل ذلك على ان من الاجتهاد صوابا وخطأ — والذي استحق به المخطئ الاجر هو الاجتهاد لا الخطأ وورد عن أبي بكر انه قال أقول في السكالة برأى فان كان صوابا فن الله وان كان خطأ فن الشيطان وقال علي لعمر ان لم يجتهدوا فقد غشوا وان اجتهدوا فقد أخطؤا اما الاثم فأرجو أن يكون عنك زائلا وأما الدية فعليك ولما كتب أبو موسى كتابا عن عمر وكتب فيه هذا ما أرى الله عمر قال امسحه واكتب هذا ما رأى عمر فان يك خطأ فن عمر وقال في جواب المرأة التي ردت عليه في النهي عن المبالغة في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب أصابت امرأة وأخطأ عمر وقال ابن مسعود ان كان خطأ فني ومن الشيطان بعد ان اجتهد شهرا — الى غير ذلك من الاخبار التي تدل بمجموعها على ان الصحابة كانوا يرون منهم المصيب والمخطئ وان كانوا لا يرون على المخطئ إنما .

أما القائلون بأن السكل مصيب فان أرادوا ان كلا لا يكلف الا ما أوصيه اليه اجتهداه كما يدل عليه كلامهم فهو صحيح ولا يخالف في هذا أحد الا من شذ.

أما إذا أرادوا ما يدل عليه ظاهر الفاظهم من أنه ليس لله في الواقعة حكم معين بل الحكم ما وصل اليه ظن المجتهد فهو قول مردود بما قدمنا .
على أن هذا الخلاف هو نظري محض لأن فقهاء الجمهور كلهم متفقون على أن الإنسان مكلف أن يبذل جهده في الوصول إلى الحكم ثم ما وصل اليه بعد اجتهاده هو الذي يكلف به فالحق في المسائل الاجتهادية شائع بين المجتهدين وكلهم مأجور إن شاء الله تعالى .

نقض الاجتهاد

إذا اجتهد المجتهد في حادثة من الحوادث ليتعرف حكمها ثم غلب على ظنه الحكم فان كان يجتهد لنفسه وعمل بمقتضى اجتهاده ثم تغير ظنه لزمه أن ينقض ما بناء على الاجتهاد الأول ومثاله من أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ لا ينقص عدد الطلاق فعقد على امرأة خالها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده فرأى أنه طلاق لزمه أن يسرح المرأة ولا يجوز له امساكها .

أما ان كان حاكماً وحكم بمقتضى اجتهاده ثم تغير ظنه فانه لا يجوز له نقض الحكم السابق فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضاً ولتسلسل فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها وكذلك لا يجوز لغيره الذي يخالفه في اجتهاده أن ينقض هذا الحكم بشرط أن لا يخالف نصاً ولا دليلاً قاطعاً فان أخطأ النص وجب نقض الحكم .

وصريح كلامهم أن القاضى المجتهد إذا تبين له الخطأ في قضائه ينقض ما حكم به كما يكون لغيره ممن يتبع أحكام القضاة أن ينقضه إذا كان يخالف دليلاً قاطعاً وإلى هذا تشير عبارة عمر في عهده إلى أبي موسى الأشعري حيث يقول لا يمنعك قضاء قضيتته اليوم فراجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك

أن ترجع إلى الحق فإن مراجعة الحق خير من التماذى في الباطل — وربما يقال ان هذه العبارة ليست نصاً في نقض الحكم في الحادثة السابقة بل فيما يستقبل من أمثالها . كما ورد عن عمر نفسه انه لما تغير اجتهاده في مسألة قضى بهما لم ينقض حكمه بل قال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضى .

أما المقلد إذا حكم بخلاف مذهب امامه فان حكمه ينقض عند من يقول لا يجوز للمقلد أن يتبع أى مقلد شاء بل عليه اتباع امامه الذي هو أولى بالصواب في ظنه وأما عند من يجوز ذلك فتى وافق مذهب ذى مذهب فقد وقع الحكم في محل الاجتهاد فلا ينقض .
وجوب الاجتهاد وحرمة التقليد

إذا اجتهد المجتهد في مسألة حتى ظن حكمها فقد اتفقوا على انه لا يجوز له تقليد مخالفه فيها .

أما إذا لم يجتهد بعد ولم ينظر وفي الوقت متسع فلا يخاف فوت الحادثة فهل يجوز له وهو قادر على الاستنباط أن يقلد غيره أو لا يجوز اختلاف العلماء في ذلك والصحيح انه لا يجوز لأن ذلك تقليد لمن لم تثبت عصمته عن الخطأ وهذا لا يجوز إلا بنص أو قياس على منصوص ولم يوجد شيء من ذلك إلا للعامي اعجزه فلا يقاس عليه المجتهد مع قدرته فينبغي أن يطالب الحق بنفسه وهناك ظواهر من الكتاب تدل على ذلك قال تعالى « فاعتبروا يا أولى الابصار » وقال « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقال « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفلها » وقال « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله » وقال « فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول » فهذا كله أمر بالتدبر والاستنباط والاعتبار وليس خطاباً مع العوام فلم يبق مخاطبة إلا العلماء والمقلد تارك للتدبر

والاعتبار والاستنباط .

وتعتضد تلك الظواهر بفعل الصحابة فأنهم تشاوروا في ميراث الجدة والعمول والمفوضة ومسائل كثيرة وحكم كل واحد بظن نفسه ولم يقلد غيره . فان لم يكن في الوقت متسع وخيف فوت الحادثة فهذا قد يلحقه بالعاجز الذي يجوز له التقليد للضرورة .

التقليد

التقليد هو قبول قول بلا حجة . وليس من طرق العلم لافي الاصول ولا في الفروع الا انه لما كان الظن في الفروع كافياً للعمل وفي الأصول غير كاف جاز في الفروع دون الأصول .

وقال قوم إن طريق معرفة الحق التقليد وان ذلك هو الواجب وان النظر والبحث حرام — والعنبري يجوز التقليد .

ودليل مذهب الجمهور انعقاد الاجماع على وجوب العلم بالله تعالى ولا يحصل ذلك بالتقليد لا مكان كذب المقلد إذ أن صدقه إنما يعرف بالضرورة أو النظر والأول منتف وإذا علم بالنظر ارتفع التقليد .

قال الذين جوزوا التقليد إن النظر لو كان واجباً لفعله الصحابة وأمروا به لسكنهم لم يفعلوا ولو فعل لنقل عنهم كما نقل النظر في الفروع — والجواب منع أنهم لم ينظروا بل علمهم وعلم العامة نتيجة النظر الا أنه لم يدر بينهم لظهوره ونيله بأدنى التفات إلى الحوادث وليس المراد من النظر تحرير القضايا على قواعد المنطق المستحدثة ومن أصغى إلى عامة الاسواق امتسلاً سمعه من استدلالهم بالحوادث — والمقلد في الايمان لا يكاد يوجد فانه قل أن يسمع من لم ينتقل ذهنه من الحوادث إلى موجدتها ولم يخطر له الموجد أو خطر فشك فيه من يقول

لهذه الموجودات رب أوجدتها متصف بالعلم بكل شيء والقدره على كل شيء فيعتقد ذلك بمجرد تصديقه من غير انتقال يفيد لزوم بين المحدث والموجد . قالوا ثانياً وجوب النظر يلزمه الدور لأن الوجوب متوقف على معرفة الله ومعرفة الله متوقفة على النظر — والجواب أن وجوب النظر متوقف على معرفة الله بوجه ومعرفة الله المتوقفة على النظر ما بوجه أتم يعني بما يجب له وما يتمتع عليه فالمعرفة التي يتوقف عليها وجوب النظر غير المعرفة التي تنتج من النظر .

أما الذين منعوا النظر فاحتجوا بأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال والاختلاف بخلاف التقليد فإنه طريق بعيد عن العثرات فيكون هو الواجب احتياطاً والجواب أن هذا معارض بمثله فقد نعى الله على قوم تقليدكم لما عليه آباؤهم حيث قالوا « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » ولا فرق بين تقليدكم وتقليد آوائكم وإن من يختار الجهل حذراً من الشبه مثله . كمثل من يقتل نفسه عطشاً وجوعاً خيفة من أن يغص بالقمة أو يشرق بشربة لو أكل وشرب .

(ثانياً) تمسكوا بقوله تعالى « ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا » وبأنه نهى عن الجدل في القدر والنظر يفتح باب الجدل — والجواب أنه إنما نهى عن الجدل بالباطل كما قال تعالى « وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق » بدليل قوله تعالى « وجادلهم بالتي هي أحسن » وأما القدر فنهم عن الجدل فيه لأنه كان قد وقفهم على الحق بالنص فنعمهم عن الماراة في النص على أن متمسكوا به معارض بقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وإن تقولوا على الله الاتعلمون — وما شهدنا إلا بما علمنا — قل هاتوا برهانكم » وهذا كله نهى عن التقليد وأمر بالعلم .

ولذلك عظم الله شأن العلماء قال تعالى «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» وقال عليه الصلاة والسلام (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين واتحال المبطلين) ولا يحصل هذا بالتقليد

التقليد في الفروع

يجب على العاقل الاستفتاء واتباع العلماء والدليل على ذلك .

(١) قوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» والذي يسأل إنما هو من لا يعلم عما لا يعلم لأن الأمر معلق بعملة عدم العلم .

(٢) إجماع الصحابة فانهم كانوا يفتنون العوام ولا يأمرونهم بنيل رتبة الاجتهاد وذلك معانق على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم .

(٣) إن الإجماع منعقد على أن العصامي مكاف بالاحكام وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل وتعطل الحرف والصنائع ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بمجملتهم بطلب هذه الرتبة وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء .

اختيار المفتي

لا يستفتي العاقل إلا من عرفه بالعلم والعدالة فإذا علم انتفاء أحد الوصفين فيه امتنع تقليده اتفاقاً — وأما إذا جهل اجتهاده دون عدالته فالتحذر أنه لا يستفتيه إذ كان الاجتهاد شرطاً لقبول الفتوى فلا بد من ثبوته عند السائل — وأيضاً الأصل عدم الاجتهاد ولا بد لتغيير ذلك من علم بحدوث الاجتهاد فما لم يعلم فالأصل باق — فإذا جهلت عدالته قال الغزالي فيحتمل أن يقال لا يهجم حتى يسأل عن عدالته أولاً فإنه لا يأمن كذبه وتليسه ويحتمل أن يقال ظاهر حال العالم العدالة لاسيما إذا اشتهر بالفتوى ولا يمكن أن يقال

ظاهر حال الخلق العلم ونيل درجة الفتوى والجهل أغلب على الخلق فالناس كلهم عوام إلا الأفراد بل العلماء كلهم عدول إلا الآحاد وهذا هو الذي اختاره ابن الهمام — وإذا أراد البحث عن حال المفتي كفت الاستفاضة بين الناس .

الفتوى تخرج على مذهب امام

افتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجاً بجوزان كان المفتي مطاعاً على ما أخذ أحكام المجتهد أهلاً للنظر فيها قادراً على التفریع على قواعده . على الجملة أن تكون له ملكة الاقتدار على استنباط أحكام الفروع المتجددة التي لا هل فيها عن صاحب المذهب من الاصول التي مهدها صاحب المذهب وهو المسمى بمجتهد المذهب والدليل على جواز ذلك وقوعه في كثير من الاعصار بالانكير من المتبحرين في مذاهب جميع الأئمة وينكر ذلك على غيرهم أما مجرد تقل المذهب للسائل فليس من الفتوى الا على نوع من التساهل

تقاليد المفضل مع وجود الفاضل

إذا لم يكن في البلد الا مفت واحد وجب على العامی سؤاله وإن كانوا جماعة فله أن يسأل أيهم ولا يلزمه مراجعة الأعلّم الأفضّل كما فعل في زمن الصحابة إذ سأل العوام الفاضل والمفضل ولم يحجر على الخلق في سؤال غير أبي بكر وعمر وغير الخلفاء .

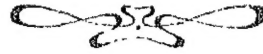
وقال كثير من الفقهاء يجب مراجعة الافضل فان استوا وتخبر بينهم واستدلوا بأن أقوال المجتهدين بالنسبة للناس كالأدلة المتعارضة بالنسبة للمجتهد فيجب الترجيح ولا ترجيح الا بالفضل والعلم — والجواب ان هذا لا يقاوم اجماع الصحابة إذ لم يحجر الفاضل على المفضل الفتوى واختار الغزالي انه ان

كان أحد المفتين أفضل وأعلم في اعتقاده أنه يلزمه اتباع الأفضل فن اعتمد
 ان الشافعي رحمه الله أعلم والصواب على مذهبه أغلب فليس له أن يأخذ بمذهب
 مخالفه بالتشهي ومتي قلنا ان المقلد لا حرج عليه ان يقلد أي مجتهد من المجتهدين
 فليس عليه أن يلتزم في جميع الوقعات مذهب من قلده في واقعة فلا مانع ان
 يقلد أبا حنيفة في أمر ويقلد الشافعي في أمر آخر إلا أنه يجب التنبيه لمسألتين .
 الاولى — أن يؤدي التقليد في الوسائل إلى عمل لا يقول بصحته أحد من
 المجتهدين كما اذا قلد أبا حنيفة في ان لمس المرأة لا ينقض الوضوء وقلد الشافعي
 في أن خروج الدم لا ينقضه ثم صلى فان هذه الصلاة لا يقول بصحتها واحد من
 الامامين وكان يتزوج بلاولي ولا صداق ولا شهود فان عقد النكاح الخالي من
 هذه الثلاثة ليس بصحيح عند أحد ولذلك اختار بعض العلماء أن التقليد
 المؤدي إلى هذه الصورة غير جائز . الثانية — أن يتبع المقلد رخص المذاهب
 فيأخذ من كل منها ما سهل على نفسه عمله من غير أن يؤدي إلى الصورة
 السابقة وهذا قد اختلف في جوازه قال ابن الهمام ولا يمنع منه مانع شرعي إذ
 للانسان ان يسلك الاخف عليه إذا كان له اليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر
 فيه وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عليهم ونقل عن ابن عبد البر انه
 لا يجوز للعامي تتبع الرخص اجماعا ولكن دعوى الاجماع ممنوعة وكلام ابن
 الهمام متضيق لأن المسألة تحتاج إلى دليل يمنع ذلك ولم يوجد غير أن الاحوط
 أن يحمل الانسان هواه تبعاً لدينه ولا يجعل دينه تبعاً لهواه .

التأكد من فتوى المجتهد

إنما يجوز للعامي أن يقلد المجتهد اذا غلب على ظنه ان هذه فتواه ويكون
 لاك بالسماع منه ان كان حياً أو بالنقل الصحيح الموثوق به ان كان متافئاً

الاجتهاد السابقون الذين لم تدون أقوالهم ولم تنقل نقلاً يعتمد عليه لا يجوز
تقليدهم. ولما كان الأئمة الأربعة المجتهدون قد نقلت أقوالهم نقلاً متواتراً نقلاً
اتباعهم خلفاً عن سلف قال ابن الصلاح أنه لا يجوز تقليد غيرهم لأنضباط مذاهبهم
وتقييد مسائلهم وتخصيص عمومها ولم يدر مثله في غيرهم الآن لأنقرض اتباعهم
قال ابن الهمام وهو صحيح والله أعلم.



CALL No.

[۲۹۴۵۳ ع
۱۳۰۲]

ACC. NO. ۱۵۱۴

AUTHOR

المختار

TITLE

كتاب اصول الفقہ

30 OCT

1990 DEC

1990 DEC

22 DEC 2

THE

Sh.

۱۳۰۲

۱۳۰۲

۱۵۱۴

۲۹۴۵۳ ع

اصول الفقہ

Date

Date

No.

Date

No.

19 JUN 74

8 APR 1975



MAULANA AZAD LIBRARY
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1.00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over-due.

